

EBÜ SELEME ES-SEMERKANDÎ
VE
AKÂID RİSÂLESİ

Hazırlayan:
Dr. Ahmet Saim Kılavuz

Muhdese Hanım Prof. Dr.
Gökçe Güner Bayraktar
14.10.89

Altı

ÖNSÖZ

Âlemlerin Rabbi, esirgeyen, bağışlayan ve din gününün sahibi olan Allah'a hamd; Rasûl-i Ekrem Hz. Muhammed (a.s) e, temiz âilesine ve şerefli arkadaşlarına salât ü selâm olsun.

İslâm Dininin itikat esaslarından bahseden ilim, tarih boyunca geçişli isimlerle anlagelmiştir. Bunlar arasında, Akâid, Kelâm, Tevhîd ve Sıfat, İlm-i İstidlal ve nazar, Fıkıh-ı Ekber ve Usûlü'd-Dîn isimleri sayılabilir. Usûlü'd-Dîn, dinin temel prensipleri anlamına gelir. İtkâdî konular bir dinin temelini ve esasını teşkil ederler. İslâm Dininde de ahkâm-ı asliyye denilen itkâdî hükümler, dinin temeli ve esası mesebesindedirler. Çünkü İslâm'da, Allahın varlığına ve birliğine, peygamberlik müessesesine ve öldükten sonra dirilme gibi esaslara inanılmadan, fıkıh ve ahlâkî prensiplerden söz etmek mümkün değildir. Bu sebeple İslâmın itikat esaslarından bahseden ilme "Usûlü'd-Dîn" ilmi adı verilmiştir.

Sünnî kelâm alimlerimiz, Usûlü'd-Dîn adıyla kelâmî mahiyet arz eden kitaplar yazmışlardır. Eş'arî kelâmcısı Abdülkâhîr el-Bağdâdî'nin Usûlü'd-Dîn'i (İst., 1346/1928 ve aynı baskıdan ofset Beyrût, 1401/1981) ile Mâtürîdî kelâmcısı Ebu'l-Yûsuf el-Pezdevî'nin aynı isimdeki eseri (Kâhire, 1383/1963) bunlara örnek olarak gösterilebilir. Pezdevî'nin eseri, Prof. Dr. Şerefeddin Gölcük tarafından "Ehl-i Sünnet Akâidi" adıyla Türkçe'ye de çevrilmiştir (İst., 1980).

Elimizdeki bu eser, Mâtürîdî kelâmcılarından ve Mâtürîdî'nin öğrencisinin öğrencisi olan Semenkanî'yi hanefî alimi Ebû Seleme

Muhammed b. Muhammed'in Cümeli Usûlî'd-Dîn isimli eseridir. Eser, klâsik kelâm konularının hemen hemen tamamını özütü bir biçimde ihtiva etmektedir. Bizi böyle bir çalışmaya sevkeden en önemli amil, Mâtürîdîye kelâmına gerekli ilginin gösterilmeyişi bu sebeple de sünnî kelâmın yegâne temsilcisinin Eş'arîlik olduğu noktasındaki kanaattir. Bu kanaatin oluşmasında, Mâtürîdî'nin fazla şöhret bulunmaması, eserlerinin önemli bir bölümünün yazma olması hatta bir kısmının kaybolup gitmesi gösterilebilir. Eğer bu çalışma Mâtürîdî kelâmının fazla bilinmeyen bir şahsını ve eserini tanıtır, ilim dünyasına kazandırabilir ve Mâtürîdî ile Ebu'l-Maîn en-Nesefî arasındaki zincirin bir halkasını oluşturabilirse kendimizi mutlu sayacağız.

İki ayrı çalışmayı ihtiva eden elinizdeki eserin sağ tarafında Ebu Seleme'nin mezkur eserinin tahkiki neşri yer alır. Cümeli Usûlî'd-Dîn'in bugün için bilinen tek yazma nüshası vardır. Hicrî 677'de istinsah edilmiş bulunan bu nüshada çoğu zaman noktalama işaretlerine yer verilmiştir. Zaman zaman müstensih hatalarına rastlanan nüshada bazı ibareler zor okunmaktadır. Eserin tek nüsha olması, bir başka nüsha ile mukayese imkânının bulunmaması da bu zorluğu artırmaktadır. Eksik kısımlar ve okunamayan ibareler, bazen seçilen istisnâ ederek, bazen hocalarımızda yapılan istisnâlar sonucu imkân ölçüsünde tamamlanmaya çalışılmıştır. Eksik olduğunu düşündüğümüz yerlere, başta müellifi meclul kısmı şerhe, sonra Mâtürîdî'nin K. et-Tevhîd'i ve diğer kelâm kitaplarına müracaatla, uygun ibareler taktır edilmiş, istinsah hatası olarak görüldüğümüz yerlerde gerekli düzeltmeler yapılmıştır. Bütün gayretimize rağmen, melinde tamamlanamayan veya okunamayan bir-iki ibare yerlerinde gösterilmiştir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi ve mukayese imkânını sağlamak için gerekli yerlere dipnotlar düşülmüş, âyet ve hadislerin yerleri dipnotlarda belirtilmiştir. Tahkiki ve takdimi yaparken müracaat ettiğimiz kaynaklar, arapça kısmın sonundaki bibliyografyada yer almış, eserin sonuna gerekli fihristler konulmuştur.

Sol taraf ise, Ebu Seleme'nin hayatı, şahsiyeti ve eserinin

tanındığı bir giriş bölümü ile Cümeli Usûlî'd-Dîn'in tercemesini ihtiva eder. Tercemede asla uygun hareket edilmeye çalışılmıştır. Ancak kelâm terimlerinin terceme zorluğu sebebiyle, bazen dipnotla, bazen melin içinde açıklama yapma ihtiyacına gidilmiştir.

Metnin ele aldığı konular, tercemede klâsik kelâm kitaplarının plânına göre düzenlenmiş, bölümlere ve kısımlara ayrılmıştır. Metinde bütün başlıklar "el-Kavlü fî...=... hakkında söz" ibaresiyle başlar. Türkçeye çevrilirken bu ibare hazfedilmiştir.

Konular hakkında genel bir bilgiye sahip olmak, bütünlüğü sağlamak ve karşılaştırmalar yapmak gayesiyle, gerekli yerlere tarafımızdan dipnotlar düşülmüş ve bilgi verilmiştir. Dipnotlarda kaynak olarak zikredilen eserlerin, tercemenin sonundaki bibliyografyada yer almasını müteakip, çalışma bir karma indeksle bitmektedir.

Bu çalışma için beni teşvik edip yol gösteren hocam Prof. Dr. Bekir Topaloğlu'na, başta kayınpederim Doç. Dr. Hayreddin Karaman ve Dr. Hülsî Kılıç olmak üzere diğer hocalarına ve büyüklerime; basına katkıları olan İsmail Kara'ya şükranlarımı arz ediyor, eserin, başta İlâhiyat Fakültesi ve İmam-Hatip Lisesi mensupları olmak üzere bütün müslümanlara faydalı olmasını diliyorum.

Bursa, Ocak 1989

Ahmet Saim KILAVUZ

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 5

GİRİŞ

EBÛ SELEME ES-SEMEREKANDÎ
HAYATI, ŞAHSİYETİ VE CÜMELÛ USÛLÎ'D-DÎN

İSMLİ ESERİ

- I- Mâûrîdî ve Mâûrîdîlik hakkında kısa bilgi 13
II- Ebû Seleme'nin hayatı ve şahsiyeti 16
III- Cümelû Usûlî'd-Dîn isimli eseri 22
IV-Ekler 27

CÜMELÛ USÛLÎ'D-DÎN TERCEMESİ

Müellifin önsözü 30

GİRİŞ

- Bilgi 31
Bilgi Edinme Yolları 32
Doğru Olarak İnanılması Gereken Hususlar 34

İkinci Bölüm

İLÂHİYÂT BAHİSLERİ

- I- Âlemin Hudûsu ve Onun Bir Muhdisi Olduğunun İsbatı 39
II- Allahın Birliğinin İsbatı 43
III- Allahı Sıfatlarının İsbatı 45

İÇİNDEKİLER

IV- Allahın Birliğini Tanıma	46
V- Allahın Sıfatlarını Tanıma	47
VI- Tekvânın Mükemmelenen Başka Olması	52
VII- Allahın Mekân İsâdının Ortadan Kaldırılması	54
VIII- Kur'ân	55
IX- İmkânsız (Muhâl) ve Yalan (Kezib)	57
X- Kader	59
XI- Aslah	62
XII- İstiâal	66
İkinci Bölüm	
İMANIN MAHİYETİ	
I- İmân ve Ma'rîfet	71
II- Emir, nehiy, vâ'd ve vâid	74
Üçüncü Bölüm	
SEM'İYYÂT BAHİSLERİ	
I- Allahın Âhirette Görülmesi	81
Dördüncü Bölüm	
NÜBÜVET BAHİSLERİ	
I- Peygamberlik	85
II- Devlet Başkanlığı	89
Beşinci Bölüm	
ÇEŞİTLİ KONULAR	
I- Kur'ân Hakkında Duraklama	93
II- Kur'ânın Mütessâbihi	94
III- Ma'dûm	96
Bibliyografya	99
İndeks	105

ÇİRAŞ EBÛ SELEME ES-SEMERKANDÎ HAYATİ, ŞAHSİYETİ VE CÜMELÜ USÛLİ'D-DİN İSİMİ ESERİ

Dr. Ahmet Saim Kılavuz

I- MÂTÜRİDÎ VE MATÜRİDİLİK HAKKINDA KISA BİLGİ

İslâm'da dinî aktörelere üzerinde aklı tefekkürün Mutezile ile başladığı bilinmektedir. Hicrî I. asır sonu ile II. asır başlarındaki ilk fikrî hareketlerden sonra Mutezile mezhebi bir fikir ekolü olarak doğmuştur. Mutezile mezhebi, iukâfî konularda, özellikle ilâhiyât bahislerinde, naklın yanında akla daha çok önem vermiş, akıl ile gelişir gördüğü nassı (müteşâbihât) aklın ışığında tevîl etmiştir. Ayrıca Mutezile gayr-ı müslim fırkalarını İslâma yönelik iltiraz ve şüphelerini reddetmiş, İslâm dinini aktü yollarla müdafaya çalışmıştır. İslâm, aklın ışığında, muhaliflere karşı savunmak için Mutezilenin geliştirdiği bu yeni metodla kelâm metodu adı verilmiştir. Bu metod, o zamana kadar, herşeyi nakil ile çözmeye çalışan ve teslimiyetçi davranan selef alimlerinin metodundan farklı olmuştur.

Mutezilenin elinde doğan kelâm metodu, hicrî III. asır ortalarından itibaren sünnî alimler tarafından da öğrenilmiş, nihayet hicrî IV. asır başlarında Ehl-i Sünnet İlm-i Kelâmı kurulmuştur. Ehl-i Sünnet İlm-i Kelâmı, Eş'ariye ve Mâtürîdiye olmak üzere iki kola ayrılır. Gerçi sünnî kelâmı sadece Eş'arîliğin temsil ettiği ve müstakil bir Mâtürîdiye kelâmından bahsedilip bahsedilmeyeceği konusu tartışılmıştır.¹ İmâm Mâtürîdî (öl. 333/944) nın, İmâm Ebû Hanîfe (öl. 150/767) nin akaid konusunda ortaya koyduğu prensip ve görüşleri

1. Bu görüşler ve tartışması için bk. Feihullah Hüleyf, K. et-Teuhîd Mukaddime-si, s. 7 vcd.; Süleyman Uludağ, Tefâzân'ın Şerhu'l-Akâid'ine Yazdığı

açıklayıp geliştirmiş olması, Mâtürîdî'nin, Mâverâünnehr gibi kapalı bir havzada ortaya çıkması, Bağdâd ve Basra gibi devrin ilim merkezlerinden uzak bir bölgede yayılması sonucu şöhret bulmaması gibi âmililer, sünnî kelâmı sadece Eş'arî'nin temsil ettiği şeklindeki hatalı ve yanlış bir sonuca götürmüştür.

Mezhepler tarihi kitaplarının, kelâm ilmi, ekolleri ve temsilcilerinden söz ederken, Mâtürîdî den söz etmemeleri bu hatalı kanaatin ortaya çıkış sebeplerinden bir başkasını oluşturmuştur. Mesela İmam Mâtürîdî'nin, Abdülkâhîr el-Bağdâdî (öl.429/1038) nin el-Farâ: beyne'l-Fırak'ında ve Üsûlü'd-Dîn'inde, İsfereyînî (öl.418/1027) nin el-Tebsîr fi'd-Dîn'inde, Şehristânî (öl.548/1153) nin el-Milel ve'n-Nihal'inde İbn Hazm (öl.456/1064) in el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal'inde yer almadığı görülmektedir.² İlimler tarihine kapsamlı bir şekilde bakan İbn Haldûn (öl.808/1405), Mukaddime'sinde kelâm ilmi konusunu inceleyen Eş'arî (öl.324/936) den söz etmiş, fakat Mâtürîdî'nin adını bile anmamıştır.³ Çeşitli tabakât ve terceme-i hal kitaplarında da aynı şekilde hareket etikleri dikkate alınrsa⁴, Mâtürîdî ve Mâtürîdî'nin, Eş'arîlik karşısında öneme uğradığı görülecektir.

Hanefî tabakât kitapları ise Mâtürîdî ve takipçilerinin hayatından söz ederlerken en fazla bir sayfa hacminde temas etmişler, inanlarına, Şâfiîlerin Eş'arî'ye gösterdikleri ölçüde bir râğbet göstermemişlerdir, denilebilir.

- Önsöz (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi), s.34 vdd., M.Said Yazıcıoğlu, Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Sınası: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Muîn Nesefî, A.Ü.I.F. Dergisi, C. XXVII, S.280-288, Ankara, 1985
2. Bağdâdî,el-Farâ: Beyne'l-Fırak, Beyrût, is. Üsûlû'd-Dîn, Beyrût, 1401/1981; İsfereyînî, el-Tebsîr fi'd-Dîn, Kâhîre, 1940; İbn Hazm, el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal, Beyrût, 1395/1975; Şehristânî,el-Milel ve'n-Nihal, Beyrût, 1395/1975. Ayrıca bk. Tanoî, Abu Mansûr al-Mâtürîdî, A.Ü.I.F. Dergisi, C.IV, Sayı: I-II, s.1, Ankara, 1955.
3. İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), II, 1073 vdd.
4. Mesela bk. İbn Halikân, Vefeyâtü'l-A'yân, Beyrût, is.; Süyûtî, Tabakâtü'l-Müfesssîn, Kâhîre, 1396/1976; İbnü'l-İmâd, Şezerâtü'z-Zehab, Beyrût is. Ayrıca bk. Fethullâh Huleyf, A.g.e., s.8 vd.

Mâtürîdîlik, akaid sahasında âyet ve hadislerle birlikte, akli da dinin anlaşılması için lüzumlu bir temel kabul etmiş, İmâm Mâtürîdî'den itibaren kelâm metodunu güçlüke geliştirmiştir. Ebû Ali er-Rüstü'fî, Hakîm es-Semerkandî (öl.342/953), Ebû Seleme es-Semerkandî, Ebû'l-Yûsuf el- Pezdevî (öl.493/1100) gibi mütekaddimân dönem kelâmcıları Mâtürîdî'nin takipçileri olmuşlardır. Mâtürîdîye kelâmı Ebû'l-Maîn (Muîn) en-Nesefî (öl.508/1115) ile çok değerli ve önemli ürünü olan Tebsrâtü'l-Edille'yi vermiştir.

Mâtürîdîlik bazı konularda, selefe Eş'arîlikten daha yakın olmuş, irade-i cüz' iyye, kader, salâh, mâ'rife-i ilâhiye, hikmet-illet, hüsn-kubh ve tekfîlü mâ lâ yutâk gibi konularda da Eş'arîlik ile Muteczile arasında yer almıştır. Ehl-i Sünnetin diğer ekolü Eş'arîlik ile temel meselelerde ittifak halinde olan Mâtürîdî'nin, yukarıda anılan konularda farklı düşünmesi de, O'nun müstakil bir kelâm mezhebi sayılması için yeterli sebeplerden biri olmuştur. Başta Kitâbu'l-Tevhîd ve Tebsrâtü'l-Edille olmak üzere Mâtürîdîye kelâmına ait kitaplar incelense, onların muhtevalarının en az Eş'arîye kelâmına ait kitaplar kadar hatta daha fazla doyurucu ve ıhtısalı olduğu görülecek, kelâm metodunu kullanma ve meselelere vukuf yönüyle de onlardan geri kalmadıkları anlaşılacaktır. Büyük bir kısmı yazına olan Mâtürîdîye kelâmına ait ilk eserler üzerindeki ilmi çalışma ve neşirler, Mâtürîdîye kelâmının daha iyi tanınması ve tanıtılmasına yardımcı olmuş ve olmaya devam edecektir. Bu tarz ilmi faaliyetler artıkça "Mâtürîdî'nin müstakil bir kelâm mektebi olmadığı" şeklindeki hatalı kanaatin zaman içerisinde izale edileceği de açıktır.

II- HAYATI VE ŞAHİSİYETİ

Tesbitlerimize göre Ebu Seleme es-Semerkandî de İmâm Mâtürîdî gibi, ihmale uğranış kelâmcılardan biridir. Bazı hanefî tabakât kitaplarında O'nun adı dahi geçmemektedir. Meselâ Muvaftak b. Ahmed el-Mekkî (öl.568/1173) nin Menâkıbu'l-İmâmî'l-A'zam Ebû Hanîfe isimli eseri ve bununda birlikte basılan İbn Bezzâz el-Kerdeî (öl.827/1424) nin Menâkıbu'l-İmâmî'l-A'zam'ına, Kelevî (öl.920/1514) nin Kelâîbu A'lâmî'l-Ahyâr'ına, Taşkôprüzâde (öl.967/1560) nin 'Tabakâtü'l-Fukahâ'sına, Leknevî (öl.1304/1886) nin el-Fevâidü'l-Behiyye'sine baktığımızda Ebû Seleme'nin adına dahi rastlayamayacakız.⁵ Bunlar dışında kalan hanefî tabakât kitaplarında, hakkında verilen bilgiler ise iki satırı geçmemektedir.

İbn Ebi'l-Vefâ el-Kuraşî (öl.775/1373) nin el-Cevâhiru'l-Mudîyye fî Tabakâtü'l-Hanefiyye'sinde hakkında şu bilgi vardır: "Muhammed b. Muhammed, fakih, Ebû Seleme es-Semerkandî, Cümeli'ü'ş-Şâhî'd-Dîn isimli eserin sahibi. Ebû Ahmed el-İyâzî'den fıkah öğrendi ve O'ndan icazet aldı."⁶

Zeynuddîn b.Kâsım b.Kutluboga (öl.879/1474) da hiçbir ilâvede

5. Bk. Muvaftak b. Ahmed el-Mekkî, Menâkıbu'l-İmâmî'l-A'zam Ebû Hanîfe, Hindistan, 1321; Kerderî, Menâkıbu'l-İmâmî'l-A'zam, Hindistan, 1321; Kelevî, Kelâîbu A'lâmî'l-Ahyâr (Kitâbu'l-Kerâib), Bursa Eski Eserler Ktp. Hüseyin Çelebi Böl. nr. 811; Taşkôprüzâde, Tabakâtü'l-Fukahâ, Mâsul, 1380/1961; Leknevî, el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcîmü'l-Hanefiyye, Mısır, 1324.

6. İbn Ebi'l-Vefâ el-Kuraşî, el-Cevâhiru'l-Mudîyye, III, 326-327

bulunmadan aynı bilgileri tekrar eder. Ancak Ebû Seleme'nin hocasının adını yanlışlıkla İbn Ahmed es-Sayâfî olarak verir.⁷ İbn Ahmed künyesi yanlış değildir. Çünkü hocası Nasr b. Ahmed, hem İbn Ahmed hem de Ebû Ahmed künyesi ile bilinir. Fakat Sayâfî nisbesi yanlıştır. Diğer kaynaklarda bu nisbe "Yâzî" olarak geçmektedir.⁸ Doğru olanı da budur.

Temîmî (öl.1005 (1010)/1596 (1601) nin el-Tabakâtü's-Senîyye'sinde durum öncekilerden farklı değildir. Temîmî, O'nun ismini sadece künyeleri verdiği bâbia zikreder. Orada verdiği bilgi ise "Ebu Seleme, Muhammed b. Muhammed" ten ibarettir.⁹ Başka yerde de temas etmemiştir.

Mâtürîdî Kelâmının İmâm Mâtürîdî'den sonraki en meşhur ve en önemli şahısı olan Ebu'l-Maîn en-Nesefî, Tebsiratu'l-Edille isimli hacimli eserinde, müellifimiz Ebû Seleme ve eserinden bahsetmiştir. Nesefî tekvîn konusuna temas ederken, bazı Eş'arîlerin, tekvîn ile mükevvenin ayrı olduğu şeklindeki Mâtürîdîye görüşünü, selcî taraflardan bilinen bir görüş olmadığını, ancak hicrî 400 yıllardan sonra ortaya çıkmış bir görüş olduğunu ileri sürerek tenkit etliklerini söylemiş, Eş'arîlerin bu tenkidini cevaplamak düşüncesiyle, tekvîn ile mükevvenin ayrı olduğu görüşünü benimseyen Hanefî-Mâtürîdî ekolüne mensup alimlerin bir listesini vermiştir.¹⁰

Nesefî'nin kaydediğine göre, Mâtürîdî'nin hocası Ebûbekr Ahmed b. İshâk el-Cüzcânî'lî döneminden beri Mâverâünnehir ve Semerkand

7. İbn Kutluboga, Tâcu'l-Terâcîm, s.65.

8. Bk. İbn Ebi'l-Vefâ el-Kuraşî, A.g.e., III, 535; Kelevî, A.g.e., vr. 104b, 112b; Taşkôprüzâde, A.g.e., s.55; Temîmî, el-Tabakâtü's-Senîyye, Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa Böl. nr. 1906, vr. 101a, 494a, 691a, 735b, 784a; Leknevî, A.g.e., s.156.

9. Temîmî, A.g.e., vr.743a.

10. Nesefî, Tebsiratu'l-Edille, Süleymaniye Ktp. Fâtiha Böl., nr.2907, vr.117a-119a.

11. Hayatı hakkında bk. İbn Ebi'l-Vefâ el-Kuraşî, A.g.e., I, 144; Kelevî, A.g.e., vr.95b; Taşkôprüzâde, A.g.e., s.55; Temîmî, A.g.e., vr. 78a-78b; Leknevî, A.g.e., s.14

alimleri bu görüştedirler.¹² Nesefî, bu listede adı geçen müellifimiz Ebû Seleme es-Semerkanî hakkında şu bilgileri zikreder: "Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed. Cümeli Usûl'd-Dîn isimli eserini sahîbi. Fakih Ebû Ahmed el-Iyâzî'den icazet almış, fıkah ve kelâmî O'ndan öğrenmiştir."¹³

Bütün bunlardan sonra müellifimiz hakkında bildiklerimiz şunlardan ibarettir: Adı Muhammed b. Muhammed'tir. Kınyesi Ebû Seleme, nisbesi es-Semerkanî veya el-Buhârî'dir.¹⁴ Ebû Ahmed el-Iyâzî'den öğrenim görmüş, O'ndan fıkah ve kelâm okumuş ve icazet almıştır. Cümeli Usûl'd-Dîn adında kelâma dair bir eser yazmıştır.

Tabakât kitaplarından edindiğimiz bu bilgilere ilaveten, Ebû Seleme'nin anılan eserine yazılmış olan ve müellifi meçhul bir şerhten edindiğimiz bilgilere göre; O, döneminde Ehl-i Sünnetin alimî ve bayraktarı olmuş, Ehl-i Bid'at el ve dilîyle mağlup olmuştur. İmam Mâtürîdî'nin öğrencisi ve yakın arkadaşı Ebu'l-Hasan Ali b. Saîd er-Rustuğfenî (öl.350/961)¹⁵, O'nun mutlak fakihlerden (fukahâ-i mutlakîn) olduğunu ileri sürmüştür. Fıkıhta, ders okutacak, fetva verecek, fikhî meseleleri cezberleyip tartışacak derecede maharet kazandıktan ve otorite olduktan sonra, ilm-i kelâmında ve sünnî görüşler konusunda otorite olmuştur.¹⁶ Vera' sahibi olan Ebû Seleme'nin, gerektiğinde gazilerle cihadı çıktığı, hayatında serveci terçih yerine; aza ve tevazua meyil ettiği, insanlara nasihat, iyiliği emr, kötülükten yasaklamakla meşgul olmayı tercih ettiği de şerhte verilen bilgiler arasındadır.¹⁷

12. Nesefî, A.g.e., vr.117a.
13. Nesefî, A.g.e., vr.118a. Ayrıca bk. Tancî, A.g.m., s.7; M.Şerefeddin, Türk Kelâmları, D.F.I.F.Mecmuası, sayı: 23, s.5-8.
14. Bk. Ebû Seleme es-Semerkanî, Cümeli Usûl'd-Dîn, Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa Böl. nr: 1648/I, vr.16b; Fıat Sezgin, GAS, I, 607.
15. Hayatı bk.bk. İbn Ebî'l-Vefâ el-Kuraşî, A.g.e., II, 570; İbn Kutubogâ, A.g.e., s.41; Kelevî, A.g.e., vr.111b-112a; Temîmî, A.g.e., vr.421a-421b; Leknevî, A.g.e., s.65.
16. Bk. Şerhu Cümeli Usûl'd-Dîn, Süleymaniye Ktp.Şehit Ali Paşa Böl. nr: 1648/2, vr.159b-160a.
17. Şerhu Cümeli Usûl'd-Dîn, vr.161a.

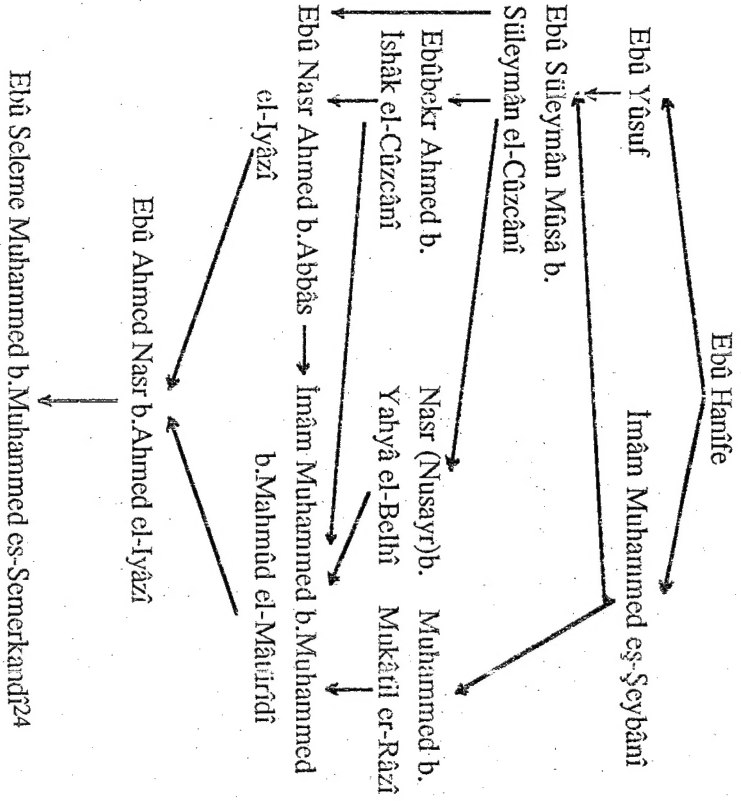
Yine şerhten edindiğimiz bilgiye göre O, çeşitli seçkin alimlerden edindiği kelâmî bilgilerin zabta geçirilmesi için de gayret göstermiştir.¹⁸

Kaynaklar, O'nun doğum ve ölüm tarihleri hakkında herhangi bir bilgi vermezler. Ancak hanefî tabakât kitaplarından öğrendiğimiz bilgiler ışığında, hocasının kardeşi olan Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-Iyâzî'nin¹⁹ 361/971 de öldüğünü dikkate alır, hocası Ebû Ahmed Nasr b. Ahmed el-Iyâzî ile, Ebû Seleme'nin mutlak fakih olduğunu söyleyen Ebu'l-Hasan er-Rustuğfenî'nin, Mâtürîdî'nin öğrencisi ve arkadaşları olmasını göz önünde bulundurursak, müellifimizin hicrî IV. asrın ikinci yarısında yaşamış ve vefat etmiş olabileceğini söylememiz mümkündür.²⁰

Kaynaklar, Ebû Seleme'nin hocasının Ebû Ahmed Nasr b. Ahmed el-Iyâzî olduğu konusunda mütefiktir. Ebû Ahmed Nasr b. Ahmed el-Iyâzî, hem İmam Mâtürîdî'den²¹, hem de babası Ebû Nasr Ahmed b. Abbâs el-Iyâzî'den öğrenim görmüştür.²² Ebû Nasr Ahmed b. Abbâs el-Iyâzî'de, Mâtürîdî'nin hem hocası olmuş, hem de O'nunla birlikte Ebûbekr Ahmed b. İshâk el-Cüzcânî'den fıkah okumuştur.²³ Bir diğer ifadeyle Ebû Seleme Mâtürîdî'nin öğrencisinin öğrencisidir. Müellifimizin İmam Mâtürîdî ile direkt münazebeini gösteren bir bilgi yoktur. Fakat Mâtürîdî'nin görüşlerinin sağlam bir müdafii ve tabii olduğu, seçtiği tabirlerde bile O'nun etkisinde kaldığı görülmektedir.

Biz, daha iyi anlaşılabilmesi için Ebû Seleme'nin ilim silsilesini şematik olarak vermeyi uygun bulduk.

18. A.g.e., vr.160a.
19. Hayatı bk.bk. Nesefî, A.g.e., vr. 118b; İbn Ebî'l-Vefâ el-Kuraşî, A.g.e., III, 36; Kelevî, A.g.e., vr.112b; Temîmî, A.g.e., vr.494a; Leknevî, A.g.e., s.156.
20. Fıat Sezgin de O'nun, hicrî IV. asrın ikinci yarısında yaşamış olabileceği kanaatındadır. Bk. GAS, I, 607.
21. Nesefî, A.g.e., vr.118a.
22. İbn Ebî'l-Vefâ el-Kuraşî, A.g.e., III, 535; Kelevî, A.g.e., vr.104b; Temîmî, A.g.e., vr. 691a; Leknevî, A.g.e., s.220.
23. Bk. Nesefî, A.g.e., vr. 117b, 118b; İbn Kutubogâ, A.g.e., s.59; Kelevî, A.g.e., vr.104b; Taşköprizâde, A.g.e., s.55,56; Temîmî, A.g.e., vr.615b.



24. Silsilede ismi geçen şahıslar hakkında bk. Nesefî, Tebsirâtü'l-Edillâ, vr.117a-119a; Muvarifak b. Ahmed el-Mekkî, Menâkıbu'l-İmâmî'l-A'zam Ebû Hanîfe, Hindistan, 1321; Kerderî, Menâkıbu'l-İmâmî'l-A'zam, Hindistan, 1321; Ibn Ebî'l-Vefâ el-Kuraşî, el-Cevâhirü'l-Mudîyye, Mısır, 1399/1976; Ibn Kulubogâ, Tâcu'l-Terâcim, Bağdâd, 1962; Kelevî, Kelâibu A'lâmî'l-Ahyâr, Bursa Eski Eserler Ktp. Hüseyin Çelebi Böl. nr: 811; Taşköprüzâde, Tabakâtü'l-Fukahâ, Mûsul, 1380/1961; Temîmî, et-Tabakâtü's-Senîyye, Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa Böl. nr: 1906; Zebîdî, İthâfû's-Sâde'l-Mütakîn bi Şerhi Esrâri İhyâi Ulâmî'd-Dîn, II, 5, Mısır, ts.; Leknevî, el-Fevâidü'l-Behîyye, Mısır, 1324.

Ebû Seleme'nin ilim silsilesi eserinin sonunda ise şöyle verilmiştir: Ebû Seleme-Nasr b. Ahmed el-Iyâzi-Ebubekir Ahmed b. Ishak el-Cüzcâni-Ebû Süleyman Musa b. Süleyman el-Cüzcâni-İmam Muhammed es-Seybani-İmâm Ebû Hanîfe.²⁵

Görüldüğü üzere burada Ebû Ahmed Nasr. B. Ahmed el-Iyâzi'den sonra, babası Ebû Nasr el-Iyâzi yoktur. Muhtemelen müstensih onuna adını almıştır. Zira kaynaklar Ebubekir el-Cüzcâni'den okuyanın Ebû Ahmed Nasr b. Ahmed el-Iyâzi değil, Ebû Nasr Ahmed b. Abbâs el-Iyâzi olduğunu belirtirler.

25. Bk. Ebû Seleme, Cümleü Usûl'd-Dîn, Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa Böl. nr: 1648/1, vr.16b. (Eser bundan sonra "CUD", şehit de "Şein" şeklinde kısaltılarak verilecektir.)

beirtilmektedir.

İncelendiğinde görüleceği gibi Cümeli Usûlî'd-Dîn'in eldeki tek nüshası maalesef eksiktir. Meselâ tekvîn sıfatı konusuna çok kısa temas etmesi, bu konuya temas ederken hiç başlık koymadan Allahın Kelâm sıfatı meselesine girmesi, bu konudaki bilgilerin de çok eksik olması³⁰, onun nâtamâm olduğunu gösteren hususlardandır. Eserin eksik olduğu, şerh ile mukayese edildiğinde de görülecektir. Zira tekvîn bahsinde, metinde bulunmayan ana şerh müclliffe atfedilen kısımlar vardır.³¹ Yine şerhte, tekvinden sonra iki müstakil başlık bulunmaktadırlar:

1. Allaha Mekân isnadının ortadan kaldırılması
(vr.57^b-60^a)

2. Kur'ân
(vr.60^a-63^b)³²

Şerhin, Ebû Seleme'ye ait olmadığı kesindir. Ebû Seleme'den sonra yaşamış bir müellife ait olması gerekir. Zira şârih, kendi sözünü zikrederken "kâlê-ş-Şeyh" ifadesini, Ebû Seleme'ninkini verirken "kav-luhû..." (O'nun.... sözü,) ifadesini kullanmaktadır. Ayrıca, Allah Taâlânın birliğinin (tevhîd) isbâtı konusuna temas ederken şöyle bir ifadeye raslıyoruz.

"Şeyh (Şârih) dedi ki: Müellif, fakîh (Ebû Seleme) nin -Allah O'na rahmet etsin- "Âlemin muhdisinin (yaratıcısının) birden fazla olması câiz de değildir, vâcib te değildir" şeklinde zikrettiği şey..."³³ Bu ifadede müellif üçüncü şahıs olarak zikredilmektedir. Ayrıca şârihin müellif için söylediği "Allah O'na rahmet etsin" ifadesinden müellifin

III- CÜMELÜ USÛLİ'D-DÎN İSİMLİ ESERİ

Ebû Seleme'nin bilinen tek eseri vardır: Cümeli Usûlî'd-Dîn.²⁶ Dünyada tek nüshası bulunan 27 bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Bölümü 1648/1 numarada kayıtlıdır. 16 varak hacminde olan eser arabçadır. 165x121 mm. ebadındaki eserin her sayfası 15 satırdır. Eserin istinsahının hicrî 677 yılı zilhicce ayının 5. günü tamamlanmış anlaşılmaktadır.²⁸

Mâüvîdiye kelâmını özlit, derli-toplu bir biçimde veren eser, adından da anlaşılacağı üzere dinin temel prensiplerini (usûl-i dîn) veciz bir şekilde veren cümlelerden oluşmuştur.

Aynı kütüphane ve aynı numaralı mecmuada ikinci kitap olarak eser in bir şerhi de bulunmaktadır.²⁹ Bu şerhin başında, birkaç yapraklık kısım eksik ve kopuk olduğu için müellifi bilinmemektedir. Yazı karakteri, metin ile şerhin aynı müstensih elinden çıktığı intibahı vermektedir.

Eserin kapak sayfasında bulunan "Şerhu'l-Cümelî'l-Kelâmiye min Kitûbî'l-Mâüvîdiye" ismi, eserin kendisi yerine şerhe ait olsa gerekir. Kapaktaki bir başka notla ise, şerhin başında bir kısmın eksik olduğu

26. Kâûp Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, I, 601, Fuat Sezgin, GAS, I, 607.

27. Fuat Sezgin, GAS, I, 607.

28. Şerh, vr.168b.

29. Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa Böl. nr: 1648/2, vr.17a-168b.

30. Bk. CUD, vr.6b.

31. Şerh, vr. 56b-57a.

32. Merhum Prof. Muhammed b. Tâvî et-Tançî de eserin eksik olduğuna işaret eder. Bk. A-g. makale, s.7,7 nolu dipnot.

33. Şerh, vr.44a

öldüğü anlaşılmaktadır. Yine şerhte, müellifin hayatından söz edilirken “rahimchullah” “Allah O’na rahmet etsin” ifadesi tekrarlanmaktadır.³⁴ Şerhin, inani, kalbin tasdik ve dilin ikrarı olarak tarif etmesi, de şerhin yazarının Ebû Selâm olmadığını ortaya koyan bir başka unsurdur.³⁵

Eserin İhtiva Ettiği Konular:

Eserde konu başlıkları “el-Kavl fî... ” “...hakkında söz” şeklinde ifade edilmiş ve karmızı mürekkeble yazılmıştır. Eserin ele aldığı konuların fihristi ve aynı konuların şerhie bulunduğu sayfalar aşağıdadır.

1. Giriş, eserin yazılış sebebi, adı, konusu, bilgi, çeşitleri, bilgi elde etme yolları, vâcib, mümkün, mümentî’, doğru olarak inanılması gereken hususlar

Meim: vr.1^a-3^a

Şerh: vr.18^a-25^a

2. Âlemin hudûsu ve onun bir Mühdis’i olduğunun isbatı

Meim: vr.3^a-4^a

Şerh: vr.25^a-42^b

3. Allahın Birliğinin isbatı

Meim: vr.4^a-4^b

Şerh: vr.42^b-45^b

4. Allahın Sıfatlarının isbatı

Meim: vr.4^b-5^a

Şerh: vr.45^b-48^b

34. Şerh, vr.160^a.

35. Müellif ile şarhin inân tarifini mukayese için bk. CUD, vr.2^b, 10^a; Şeh, vr.29^a.

5. Allahın birliğini tanıma

Meim: vr.5^a-5^a

Şerh: vr.48^b-49^a

6. Allahın sıfatlarını tanıma

Meim: vr.5^a-6^b

Şerh: vr.49^a-55^b

7. Tekvînin mükevvenenden başka olması

Meim: vr.6^b-6^b (eksik)

Şerh: vr.55^b-57^b

8. Allahı mekân isnadının ortadan kaldırılması

Meim: Bu bahis eldeki metinde yoktur.

Şerh: vr.57^b-60^a

9. Kur’ân

Meim: vr.7^a da çok kısa bir bilgi vardır. Baş tarafı eksiktir.

Şerh: vr.60^a-63^b

10. İmkânsız (muhâl) ve yalan (kezib)

Meim: vr.7^a-7^b

Şerh: vr.63^b-65^b

11. Kader

Meim: vr.7^b-8^b

Şerh: 65^b-70^b

12. Aslah

Meim: vr.8^b-9^b

Şerh: vr.70^b-73^a

13. İstîâat

Meim: vr.9^b-10^a

Şerh: Şerh bu konuya hiç temas etmemektedir.

14. İman ve ma'rifet
Metin: vr.10a-11a
Şerh: vr.73a-82b
15. Emir, nehy, va'd ve va'id
Metin: vr.11a-13a
Şerh: vr.82b-116a
16. Allahın Âhirette görülmesi
Metin: vr.13a-13a
Şerh: vr.116a-122a
17. Peygamberlik
Metin: vr.13a-14a
Şerh: vr.122b-132a
18. Devlet başkanlığı
Metin: vr.14a-15a
Şerh: vr.132a-153a
19. Kur'ân hakkında duraklama
Metin: vr.15a-15a
Şerh: vr.153a-154b
20. Kur'ânın müteşâbihini
Metin: vr.15a-16b
Şerh: vr.154b-158a
21. Ma'dûm
Metin: vr.16b-16b
Şerh: vr.158a-159b
- Şerhin daha sonraki sayfalarında Ebû Seleme, hocaları, ilim silsile-
sindeki şahıslar, Ehl-i Sünnet, Fırka-i nâciye vb. konular hakkında bil-
gi vardır. (vr.159b-168b).

فهرس الکتابین : جمل اصول الدین وشرح جمل اصول الدین (المکتبة السليمانية قسم شهيد على باشا ، ١٦٤٨)

القول في جمل من اصول الدین	الشرح	جمل اصول الدین
القول في اثبات حدث العالم وان لها محدثا	١ ٢٥	١ ١
القول في اثبات الوحید	٤ ٢	٤ ٤
القول في اثبات الصفات	٥ ٤	٤ ٤
القول في معرفة الوجودانية	٤ ٨	٥ ٥
القول في معرفة صفاته	٤ ٩	٥ ٥
القول في التكوين انه	٥ ٥	٦ ٦
غير المكون		
القول في نفي المكان	٥ ٧	—
القول في القرآن	١ ١٠	١ ٧
القول في احوال والكذب	٦ ٣	١ ٧
القول في القدر	٦ ٥	٧ ٧
القول في الاصلح	٧ ٠	٨ ٨
القول في الاستقامة	—	٩ ٩

القول في الايمان والمعرفة
القول في الامر والنهي
والوعيد والوعيد
القول في الرزية
القول في الرسالة
القول في الامامة
القول في الوقف في
القرآن
القول في متشابه القرآن
القول في المدح

١٧٣
٨٢
١١٠
١١١
١١٦
١٢٢
١٢٢
١٢٢
١٥٣
١٥٤
١٥٨
١١٠
١١١
١١٣
١١٣
١١٤
١١٥
١١٥
١١٥
١١٦

Rahman Ve Rahim Olan Allahın Adıyla

Fakîh Ebû Seleme Muhammed b.Muhammed -Allah ondan, ana-babasından ve bütün müslümanlardan razı olsun- şöyle dedi:

Hamd, kulların yaptıkları hamde lââyk olan Allaha mahsustur.(Yâ Rab) sen böyle bir hamdi sever ve ondan hoşnut olursun. Salât ü selâm da, şimdiye kadar yapılan ve ebediyete kadar yapılacak olanlar sayısınca, yaratıkların en hayırlısı Muhammed (a.s)a -nicikim O, bu selâma lââyktır-, ailesine, bütün peygamberlere ve salih kullarına olsun. Biz, Allaktan başarı ve bizi kendisine yaklaştıracak hususlarda yardım istiyor, günah ve hatalardan korumasını niyaz ediyoruz. O, dediğine güç yetirendir.

-Allah sana takva ihsan etsin- Benden, özel ve toplu bir biçimde dinin temel prensiplerini sana yazmamı, dinin hükümlerini veciz bir şekilde ortaya koymamı istemişün. Dinin temel prensip ve hükümlerinin, doğruya inanmak, farz olan ifa ve günahlardan sakınma olduğunu bil. Bunlara ise ancak bilgi ile ulaşılır. O halde bilgi, kullara gerekli olan ilk farzdır. Çünkü doğruya inanmak, farzı ifa ve günahlardan sakınmaya bilgidir başka bir şeyle ulaşılamaz.

Bilgi Edinme Yolları

GİRİŞ

Bilgi

Kaideye göre, bilgilerin hepsi açık ve zahir olsaydı, asla bilgisizlik olmazdı. Eğer bilgilerin tamamı kapalı ve gizli olsaydı o zaman da asla bilgi olmazdı. Alemede, hem bilgi hem de bilgisizlik birlikte var olduğuna göre, bilgilerin bir kısmının açık ve zâhir, bir kısmının da kapalı ve gizli olduğu anlaşılmış olur. Gizli olanın, bir başka gizli ile idrak edilemeyeceği bilinen bir gerçektir. Çünkü bu da, o gizlinin bir benzeri ve dengidir. O da (açık olmak için) bir başkasına ihtiyaç duymaz. Bu zincirleme sonsuza kadar sürüp gidecektir. (Teselsülî ise baidır).¹ Öyleyse gizlinin, açık olan bilgi ile idrak edileceği ortaya çıkmıştır.

1. Ehl-i Sünnet kelimelerine göre sonradan meydana gelen olayların (hâdiselerin) ve mümkün varlıkların birbiriin sebebi olarak geriye doğru sonsuz bir şekilde devam etmesi fikri (teselsülî) yanlışur. Teselsülî ve ipa- li için bk. Tefâzânî, Şerhu'l-Akâid, s.59-60; Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkıf, I, 535 vd.; Devvânî, Şerhu'l-Akâidil-Adudiyye, I, 81-82; Tehânevî, Keşşâfu'l-İslâhân'î'l-Fünûn (Bundan sonra kısaca Keşşâf diye zikredilecektir), I, 689-693.

Kaideye göre, bilgi edinmenin yolları, duyu organlarının müşahedesi (yân), haber ve akıldır.² Müşâhede (yân), beş duyu ile idrak olunur. Tadılan şeyler ağızla, kokular burunla, görülen şeyler gözle, dokunulan şeyler de el vb. ile idrak olunur. Sağlam duyulara sahip olan ve normal düşünebilen kimselerin, duyu organlarının idrak sa- hasına giren hususlarda, herhangi bir ihtilâfı yoktur. Duyu organ- larının idrakini inkâr eden, bunu kabule zorlamak ve kendisiyle tartışılmaz. Çünkü böyle biri kendisinin bir insan olduğuna, aklının bulunduğu dair bilgiyi, inkârını ve ikrâmını gerçekleştirememektedir. O, bunları başkası vasıtasıyla da gerçekleştiremez. O halde hak ve batıl da gerçekleştiremez. Tartışma ancak, hakkı batıldan ayırıp ortaya koymak için yapılır. Kişinin kendisinde, duyu organı ile böyle bir bil- ginin gerçekleştirilemeyeceği düşüncesi var olunca, onunla tartışmanın ma- nası da yoktur.³

İşleme duyusunun durunu da böyledir. Haber, işleme duyusuyla

2. Ehl-i Sünnet kelimeleri bilgi edinme yolları konusunda fikir birliği içerisindeyler. İmam Mâtürîdî, eşyanın hakikatlarına dair bilgiye ulaşmanın yolunun, müşahede (yân), haber ve aklın tefekkürü (nazar) ol- mak üzere üç olduğunu kaydeder. K.ei-Tevhîd, s.7. Müellif Ebû Selame, Mâtürîdî gibi, duyu organının müşahedesi manasına "yân" tabirini kul- lanmakta, O'nun, diğer bazı konularda olduğu gibi, bu kelimenin seçiminde de imâmı ve hocasının hocası olan Mâtürîdî'nin etkisinde kaldığı görülmektedir.
3. Müellif isim zikremese de Sofistâkiye ile tartışmanın uygun olmayacağı, tartışmanın ancak doğru ile yanlış açık seçik ortaya koymak için gerekli olduğu kanaatındadır. Bildiği gibi Sofistler, eşyanın hakikatı ile eşyanın hakikatına dair bilgilerin gerçekliğini inkâr etmişler, sünî kelimeler, bu yüzden onlarla tartışmak yerine, eşyanın hakikatını ikrara mecbur bırakmak için, kendilerini acı veren bir şeyle dövmenin daha uygun ola- cağı fikrini ileri sürmüşlerdir. Bk. Mâtürîdî, A.g.e., s.7; Sabûnî, el-Bidâye, s.17; Tefâzânî, A.g.e., s.25.

idrak olunur. İşime duyusu, daha önce açıkladığımız beş duyudan biridir. İşime duyusunun hükmü de diğer duyuların hükmü gibidir. O halde haberleri inkâr eden, işime duyusunu inkâr eden gibidir. Ancak şü kadar var ki, haber bazen doğru bazen yalan olabilir. Aleyninde bir delil bulunmadıkça haberin doğruluğu üzerinde tevakkuf edilmez.

Akl ile, duyu organlarının müşahedeleri ve haberlerin hakikatları ile bu ikisinin hükmü idrak olunur. Aklın bilgi edinme vasıtası oluşunu inkâr eden, daha önce açıkladığımız şekilde, duyu organının müşahedesini ve haberleri inkâr edenler zümresine katılmış olur. Allah en iyi bilendir.

Genellikle, inancın üç kısma ayrıldığını söyleyebiliriz: Aklen vâcib, mümkün (câiz) ve mümentî' (imkânsız)⁴. Vâcib, nimet veren Allahı tanıma ve O'na şükretme; mümentî' de, nimet veren Allahı tanıma ve O'na nankörlük etme gibi hususlardır. Mümkün ise, namâzların ve zekâtın ölçüsünü belirlemek gibi dini esasların miktarları ile alakalı hususlardır. Akl, mümkün, vâcib ve mümentî' olana yönelimde yetersiz kalınca; mümkün olan hususları açıklamak, mümkün vâcib ve mümentîe yönelmek için, eşyanın hakikatlarını insanlara öğretecek bir peygamberin varlığına ihtiyaç duyulması zarfıdır. Şurası bilinen bir gerçektir ki, peygamberler, aklen vâcib olanı pekiştirmek (ic'âd), aklen imkânsız olanın meydana gelme-yeceğini ortaya koymak ve aklen mümkün olanı açıklamak suretiyle, doğruluklarını ve günahları korumuş olduklarını gösterecek açık de-tiler ve mucize işaretlerle gelmişlerdir. Çünkü Allahın delilleri birbi-riyle gelişmez. Allah Taâlâ şöyle buyurmuştur: "Eğer O (Kur'ân), Al-

4. Akl, varoluş kavramı ile ilgili olarak üç türlü hüküm verir. Eğer bir şeyin varlığı zarfı olursa ona vâcib, varlığı ile yokluğu eşit olursa mümkün ve câiz, yokluğu zarfı varlığı imkânsız olursa mümentî', muhâl veya müstahil denilir. Bk. Âmiûd, el-Mübîn, s.79; Cür'ânî, el-Ta'rifât, s.230-231,249; Tehânevî, A.g.e., II, 1336, 1353 vd., 1441 vd.; Harpûnî, Tenkîhu'l-Kelâm, s.32 vd.; İzmîdî, Yeni İlm-i Kelâm, I, 246-252.

lahtan başkası tarafından gönderilmiş olsaydı, onda pekçok aykırılıklar bulurlardı."⁵

Doğru Olarak İnanılması Gereken Hususlar

Doğru olarak inanılması gereken hususlarla ilgili temel kaide şudur: Allah Taâlâ birdir ve sıfatlarını inkâr (ta'tîl) söz konusu olmaksızın, gerçek manada, kendisini ezelde nicilediği sıfatların hepsi ile muttasıfur. O, ezelde olduğu gibidir ve ebediyen de öyle olacaktır. Benzeri ve dengi olmayan münezzehtir. O'nun zâtı ve sıfatları, yaratıkların zâtı ve sıfatlarına benzemez. O'nu, cismânî güçlere, duyu or-ganlarının arzu ve yanlış idrakine dayalı tasavvurlar (vehm) kuşatamaz, akıllar (fehîm) idrak edemez.⁶ "O'nun gibi hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir"⁷ Allah Taâlâ dışında kalan her varlık, O'nun kudre-ti, kazası (hüküm ve yaratması) ve dilemesi altındadır. Allah, varlıkları ezeldeki ilmine göre yaratmıştır. Haklarında Allahın yaratması cereyan etmiş, hükmü ve iradesi geçerli olmuştur. Çünkü O, ezeli ilmiyle ola-cak olanı bilmiş, sonra dilemiş, bildiği şeyin olmasına hükmetmiş, hükmettiği de olmuştur. O, dilemediğini yapar ve istediğine hükmeder. "O, yaptığından sorumlu değildir. Onlar ise sorumlu tutulacaklardır."⁸ İman, daha önce açıklanan inanç esaslarına uygun olarak, Allahı ve peygamberlerin Allah katından getirdiklerini tasdik etmektir. Bunun

5. er-Nisâ', 4/82.

6. "Vehm, cismânî kuvvetleri hareketi geçiren şey, yani nefsin hevâsı, arzu ve meyli demektir. Ve hepki cismânî kuvvetlerin akla zâtı oluşturu gibi, o da akla zâtı ve akla gâstır. Akla gâstıran vehm yanlış cismânî güçlere râcdır. Fehm ise akla râcdır." Bk. Şerhu Cümeli Usûlî'd-Dîn (Bundan sonra Şerh diye kısaltılacaktır), vr.23b. Ayrıca bk. Âmiûd, A.g.e., s.105; Cür'ânî, A.g.e., s.169, 255; Hey'et, el-Mü'cemu'l-Felsefî, s.141, 215.

7. eş-Şurâ, 42/11.

8. el-Enbiyâ, 21/23

hepsi de ihlâs kelimesi olan "Allahtan başka tanı yoktur. Muhammed (a.s.), O'nun elçisidir" sözünün açıklamasıdır. Çünkü Hz.Muhammed'in peygamberliğini mulak olarak tasdik etmek, bütün peygamberleri, kitapları ve inanılması gereken hususların tamamını tasdik etmektir. Zira Hz.Peygamber (S.A.V), din (tevhid, marifet, iman ve islâm)⁹ açısından, peygamberlerin ve kitapların tasdik edilmesinin prensibini gelirmiştir. Şani Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Allah, Nûh'a buyurduğu şeyleri size de din olarak buyurmuştur."¹⁰ Başarı Allahındır.

9. Bk.Şerh, vr.33a
10. eş-Şûâ, 42/13

I- ÂLEMİN HUDÛSU VE ONUN BİR MUHİDİSİ OLDUĞUNUN İSBATI

Âlemin sonradan yaratılmış olmasının (hudûs, hades) delili, yine âlemede bulunan bölünme ve bir araya gelme gibi yaratılmışlık belirtileridir. Bu tip yaratılmışlık belirtileri, kendilerini bir araya getiren veya bölün bir varlığın mevcudiyetini göstermektedir. Yaratılmışlık belirtileri, kendi başlarına var olmuş olsalardı, hepsi, ya bölünmüş ve parçalanmış veya birleşik ve bir arada olurlardı. Âlemede her ikisinin birden varlığı sabit olunca, bunların, bölünme ve bir araya gelme hal-

1. Kelâmcılara göre, hudûs ve hades kelimeleri, sonradan yaratılmış olmak, yokken sonradan var olmak, varlığının başlangıcı olmak, varlığından önce bir yokluk söz konusu olmak demektir. Böyle olan varlığa da hâdis veya muhdes varlık denir. İslâm Filozoflarına göre ise, hudûs, varlığı kendinden olmamak, var olmak için bir sebebe muhtaç olmak demektir. Kelâmcılar meseleye zaman, filozoflar ise zât açısından bakmaktadırlar. Kelâmcılara göre hudûsun zıddı olan kідem, varlığının başlangıcı olmak, kendinden önce bir yokluk söz konusu olmamak, ezelî olmak demektir. Filozoflar kідemi, varlığı başkasından olmamak diye tanımlarlar. Kelâmcılara göre âlem, hem zât hem de zaman açısından hâdisir. Filozoflara göre, zât açısından hâdis, zaman itibarıyla kadîmdir. Muhdis kelimesi, yaratan, var eden, vücûda getiren manalarındadır. Kelâmcılar, muhdis-i âlem tabiri ile âlemin yaratıcısı olan Allahu kâsidekler. Hudûs ve kідem konusunda bk. Sâbûnî, el-Bidâye, s.20; Âmidî, el, Mubîn, s.118-119; Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, s.47; Cürçânî, et-Ta'rîfât, s.82, 172-173; Tehânevî, Keşşâf, I, 278; II, 1211 vd.; Harpûnî, Tenkîhu'l-Kelâm, s.30-32; İzmîrî, Yeni İlm-i Kelâm, I, 274 vd.

lerinden birini illeddiği şekilde düzenleyen bir idareci (müdebbir)nin varlığı sebebiyle böyle olduğu biliniş ve anlaşılmaş olur. Çünkü müşahede ettiğimiz âlemde, nasıl ki bir kâtib olmadan bir kitabın, bina yapan bir usta olmadan binanın varlığı söz konusu olamıyorsa, biraz önce anlattığımız, bir arada bulunan ve bölünmüş varlıklar da, ancak bir araya geliren ve bölün bir varlık sebebiyle böyle olabilirler. Çünkü cisimler, hareket, durgunluk (sükûn) ve benzeri -hadesten ibaret olan- bekâsı olmayan arazılardan² hâlf değildir. Cisimlerin, hâdis olan arazılardan ayrı kalması ve hâric olması düşünülemeyince, hâdis varlıktan önce bulunamayan da, kendisi gibi bir başka hâdis olmuş olur. Âlemde ancak, mağlûb, hüküm altına alınmış, değişen, artan, eksilen, sonradan meydana gelen ve yok olan âciz, zayıf ve muhtaç şeylerin var olduğu görülmüş; özellikle de maksûd olan (âlemin yaratılmasında görevli) temel hedef ve gaye durumunda bulunan, kendisi dışındakiler tabii durumunda olan insan³ bile bu özelliğiyle, kendisinin dengini yaratmaya, bazı organlarını artırmaya kadar olamayınca, bir

2. Âlem, Allah Taâlâdan başka her varlığa verilen bir genel isimdir. Âlem, ayrılar ve arazılardan meydana gelmiştir. Ayn, kendi başına boşlukta yer işgal eden ve arazıları taşıyan, arazılara konu teşkil eden şey demektir. Aynlar, diğer bileşik olursa cisim, bir tek atom halinde bulunursa cevher adını alır. Araz, boşlukta müstakillen yer tutamayan, var olmak için kendini taşıyacak bir cevher ve cisme muhtaç olan şey demektir. Renkler, tatlar, kokular ve oluşumlar birer arazılardır. Bk. Bâkullânî, K. et-Temhîd, s.17 vd.; Bağdâdî, Usûlû'd-Dîn, s.33 vd.; Gazzâlî, el-İktisâd, s.15; Sâbûnî, A.g.e., s.19; Âmidî, A.g.e., s.99,109-110; Tetâzânî, A.g.e., s.46 vd.; Cürcânî, A.g.e., s.76,79,145,148; Tehânevî, A.g.e., I, 203,256; II, 986,1053,1073.

3. Şâhin de belirttiği gibi (vr.39b), âlemin yaratılmasının esas hedefi, insandır. İnsan, maksûd, ma'lûb ve gaye varlıktır. Diğer varlıklar onun emrine ve hizmetine amâde kılınmıştır. Nickim, "O Allah, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı" (el-Bakara, 2/29), "Geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize sundu" (en-Nahl, 16/12), "Göklerde ne var, yerde ne varsa hepsini sizin emrinize amâde kıldı" (el-Câsiye, 45/13) âyetleri vb. âyetlerde kastedilen mana da budur.

şeyi yokluktan varlığa çıkarmayı, kendisinin başlangıçtaki yaratılışının iç yüzünü zihnen dahi tasa vur edemeyince, bütün bunların, ancak kendilerini idare eden bir âlimin ve kudret sahibinin eseri olarak meydana geldiği anlaşılacaktır. Söylediklerimizle, âlemin sonradan yaratılmış olduğu ortaya çıkmış, onun bir yaratıcısının olduğu kesinlik kazanır. Çünkü hâdis, ancak bir yaratıcı ile var olabilir.

Âlemin âciz olduğuna dair söylediklerimiz, onun, bir kudret sahibi vasıtasıyla var olduğunu gösterir. Yine âlemdaki san'at, onun bir yaratıcısının (sânî'); değişiklik, değişikliği yapan bir varlığın (muğayyir); idare ve düzen, bir idareci ve düzenleyicinin (müdebbir); ihtiyaç ta ihtiyacı gideren bir varlığın (kayyim) mevcudiyetini gösterir. Allah Taâlâ buyurur ki: "Yakın sahibi kimseler için yeryüzünde de, bizzat kendilerinizde (yaratılışınız) de (Allahın varlığına dair) pek çok delil vardır. Hâlâ görmez misiniz?"⁴

Biz, önceden yokken sonradan var olan bir şeyin şu ihtimallerden hâlf olmadığımız görürüz:

- A. Bu şey ya kendiliğinden (binetfih) var olmuştur.
- B. Veya bir başka sebep vasıtasıyla var olmuştur.
- C. Yahut hem kendiliğinden hem de bir başka sebep vasıtasıyla var olmuştur.
- D. Veyahut ta ne kendiliğinden, ne de bir başka sebeple var olmuştur.

İmdi, hâdis bir şeyin kendiliğinden var olması (1. ihtimal), aklen mümkün değildir. Çünkü kendiliğinden var olsaydı, şu zamanda var olması, bir başka zamanda var olmasından daha uygun ve tercih edilebilir olmazdı.⁵ Böyle olunca da o şeyin, ezeli olması gerekir. Halbuki onun sonradan yaratılmış olduğu ortaya çıkmıştı. Öyleyse bu ihtimal

4. ez-Zâriyât, 51/20-21

5. İmâm Mâvürîdî, K. et-Tevhîd, s.17 de şöyle demektedir: "Âlemin bir yaratıcısı olduğunun ikinci delili de şudur: "Şayet âlem kendiliğinden var ol

bauldr. Eğer hâdis bir şeyin kendiliğinden var olması aklın mümkün olsaydı, o şey kendisinin yaratıcısı olmuş olurdu. Halbuki kendisinin yaratıcısı olması mümkün değildir. Çünkü yok olan (ma'dûm), şey (var olan, varlık) değildir. Şey olmayanın, bir şeyi ve var olanı yaratması mümkün değildir.

O şeyin, ne kendiliğinden ne de bir başka sebeple var oluşu (4. ihtimal) da aklın câiz değildir. Çünkü böyle bir ihtimal, o şeyin var olmamasını gerektirir. Bı, şeyin, ister kendiliğinden, ister ne kendiliğinden ne de bir başka sebeple vücûda gelmesi ihtimalleri yanlış olunca; onun, bir başka sebep vasıtasıyla var olduğu (3. ihtimal), bu başka şeyin, onun yaratıcısı (muhdis) olduğu ortaya çıkar.⁶ Allah en iyi bilendir.

şaydı, şu vakitte var olması, bu vakitte var olmasından, şu hal üzere var olması, bu hal üzere var olmasından, şu özellik üzere var olması, bu özellik üzere var olmasından daha isabetli, daha uygun ve daha elverişli olmazdı. Âlem farklı durumlarda ve özelliklerde olunca, âlemin kendiliğinden var olmadığı ortaya çıkar." Müellif Ebû Selame, gövüdüğü gibi, Mâtürîdî'nin ifadelerini tekrarlamaaktadır.

6. Gövüdüğü gibi müellif, bu istidlâlde 3. ihtimali iptal cime gereğini duymamıştır. Çünkü bir şeyin hem kendiliğinden hem de bir başka sebep vasıtasıyla var olması ihtimalini iptal cimeyi lüzumsuz ve zâid görmesi muhtemeldir. Zira böyle bir ihtimal, hâsılı tahsîl olmaktaadır. Bir eser üzerinde, iki hakiki müessirin tesirinin söz konusu olamayacağı apaçık bir gerçektir. Bk. Beyâzî, İştâ'âtü'l-Merâm, s.97; İznirî, A.g.e., II, 96-97. İslâm düşüncesinde, Allahın varlığını delillendirebilmek (isbât-ı vâcib) için pek çok delil kullanılmıştır. Bu delillerin en meşhurlarından biri olan hudûs delili, daha ziyade şunî kelimeler tarafından kullanılmıştır. Müellifimiz Ebû Selame de bir Mâtürîdî kelâmcısı olarak, hudûs delilini kullanmış ve âlemin sonradan yaratılmış olduğundan hareketle, onun yaratıcısını delillendirmeye sonucuna ulaşmıştır. Hudûs delili hakkında geniş bilgi için bk. Mâtürîdî, A.g.e., s.17 vd.; Pezdevî, Usûlü'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâid, trc. Şerafeddin Gölcük), s.21-26; Gazâlî, A.g.e., s.15 vd.; Teflâzânî, A.g.e., s.46-59; Beyâzî, A.g.e., s.86; İznirî, A.g.e., II, 10 vd.; Bekir Topaloğlu, İslâm Kelâmcıları ve Felsefîlarına Göre Allahın Varlığı (İsbât-ı Vâcib), s.50-52, 81-95.

II- ALLAHIN BİRLİĞİNİN İSBATI

Âlemin sonradan yaratılmış olduğu ve onun bir yaratıcısının bulunduğuna ortaya çıkınca, bu yaratıcının birden fazla olması mümkün değildir. Çünkü âlemin yaratıcısının birden fazla olması düşünülürse şu ihtimaller söz konusu olabilir:

Bu iki ilâhtan her biri diğerini engellemeye kâdir olur veya olamaz. Eğer kâdir olursa, iki ilâhtan her biri hüküm altına alınmış ve mağlûb olur, (Bu ise acizliktir). Acizlik te yaratıkların özelliğidir. Bu durumda her ikisinin birden tanrı olmaması söz konusudur. Eğer biri, diğerini engellemeye kâdir olamazsa, o zaman ilâhlardan herbiri aciz olmuş olur. Eğer biri kâdir olur, diğeri olmazsa, aciz olan ilâh değildir. Böylece ilâhın tek oluşu sonucu ortaya çıkar.⁷

Bu istidlâl bir başka şekilde şöyle de ifade edilebilir: Şayet ilâhlardan her biri diğerini engellemeye kâdir olsaydı, yaratıklar asla olmazdı. Çünkü o ilâhın yaratıldığını bu engeller ve bozardı. Zaten mevcûdunun varlığı, iki ilâhın olmadığının delilidir.⁸ Şayet ilâhların ikisi de aciz olsalardı, hal yine böyle olacak, varlık olmayacaktı. Eğer ilâhlardan biri aciz olursa, diğeri yaratıcı olur. Allah Taâlâ şöyle buyurmuştur: "Göklerde ve yerde, Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı,

7. Benzer bir istidlâl için bk. Mâtürîdî, A.g.e., s.21.

8. İmam Mâtürîdî de, varlığın, âlemin yaratıcısının birliğine delil teşkil ettiğini zikreder. Bk. A.g.e., s.20.

göklerin ve yerin düzeni bozulurdu.”⁹

İki ilâhın varlığının söz konusu edilmesi, bu iki ilâhın her yönden birbirine eşi ve mütefak olmaları, her yönden farklı ve ihtilâfı olmaları, bazı konularda mütefak bazı konularda ihtilâfı olmaları gibi ihtilâflardan uzak değildir. Eğer iki ilâh, her yönden birbiriyile ittifak ederlerse, o zaman ikisi de gerçekte bir tek varlık olur. Eğer her yönden ihtilaf ederlerse bu durumda biri yaratıcı, diğeri yaratık olur. Eğer bazı konularda ittifak eder, bazı konularda ihtilâf olurlarsa, ihtilaf ettikleri konuda, biri sonradan yaratılmış (hâdis), diğeri ezeli (kâdim) olur. Ezeli olan da yaratıcıdır. Ayrıca âlemde faydaların hepsinin birbiriyile, bazısının diğeri bazısıyla bağlantılı olması, âlemin idare edicisinin bir olduğunu gösterir.

III- ALLAHIN SIFATLARININ İSBATI

Âlemdeki acz ve yaratılmışlık belirtileri ile, değişiklik, artma, ek-silme, zayıflık, bölünme, bir araya gelme, hareket ve sükûn gibi sıfatlar ve âlemdeki arzular, âlemin sonradan yaratılmış olduğunu gösteren hususlar olunca; âlemin yaratıcısının bunlar gibi sonradan yaratılmış bir şey olması ihtimali yoktur. Çünkü bunlar gibi bir şey olması ihtimali bulunsaydı, bu yönüyle, onun da sonradan yaratılmış olması söz konusu edilirdi. O halde, âlemin yaratıcısının ezeli olduğu sabit olduğu için, O'nun yaratıklara ait belirtilerden biriyile nitelenmesi caiz değildir.

Âlemin yaratıcısı, güç yetirendir, bilendir, yaratıcıdır ve hikmet sahibidir. Şu aciz âlemin varlığı, O'nun kudretini, âlemdeki mükemmel sanat eserleri ve şaşırtıcı güzellikler, O'nun hikmet ve ilmini göstermektedir. Bilgisizlik ve acizlik ihtiyaç belirtisi, bir şeye ihtiyaç duyma da yaratıkların özelliği ve sonradan meydana gelmiş varlıkların belirtisi olduğu için, başkasına muhtaç olmanın kendiliğinden var olması da düşünülmemiğine göre, âlemi bir başkası var etmiştir ve âlem, bu başka varlık sebebiyle var olmuştur. Üstelik o başka varlık, diletiğine güç yetirendir. O'nun hükümünü geri çevirecek bir varlık la yoktur. O, müstağni (ihtiyaçtan uzak) ve övgüye lâyık olandır.

IV- ALLAHIN BİRLİĞİNİ TANIMA

Allahın, sayı yönüyle değil, benzeri olmayışı, denklenden ve şekillerden münezzehe oluşu, zatlardan uzak bulunuşu yönüyle "bir" olduğu sabit olunca¹⁰; O'nun, ayrıca büyüklük, yücelik, kudret ve hakimiyet yönüyle de "bir" olduğu ortaya çıkmış olur. "Falanca zamanın bir tanesidir" denilmesinde olduğu gibi. Çünkü yaratıkların her biri, benzeri ve dengi olması yönüyle, bu dönem insanların sayılabilen bir ferdi- dir. ¹¹ (Bu sözden kasıt, o kişinin toplumun bir ferdi oluşunu değil, nielikleri itibarıyla temayüz etmiş biri olduğunu belirtmektir.) Allah Teâlâ, işte bu yönden (sayı yönüyle) bir olmaktan münezzehtir. Üstelik Allah, bölünme ve sayılabılır olma ihtimali bulunmayan "bir"dir. Allahın denklерinin ve benzerlerinin olması mümkün değildir. O, yaratıcıdır, birdir, tektir, ihtiyaçtan berî (samcd)dir.

10. İmam İbû Hanîfe, akâide dair yazmış olduğu el-Fıkhu'l-Ekber isimli risalesinde "Allah Taâlâ birdir. Bu birlik, sayı itibarıyla değil, fakat ortağı ve benzeri olmayışı itibarıyla" demektedir. Bk. Alî el-Kâfî, Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber, s.14; Beyâzî, A.g.e., s.107.

11. İmam Mâvîdî de Allahın birliğinin manasını açıklatken aynı örneği verir, "Falanca zamanın bir tanesidir" sözünden kasın, bu şahıs o dönemin bir ferdi değil, fazilet ve üstünlükte bir tanesi olmasının anlaşılacağını belirtir. Bk. Ke-Tevhîd, s.19-23. Müellif, bu görüşleri ile büyük ölçüde Ebû Hanîfe'nin ve Mâvîdî'nin etkisinde kaldığı izlenimini vermekte, hatta kullandığı ifade ve üslûb -bir iki kelime değişikliği dikkate alınmazsa- onların görüşlerinin iktibas ve özeti fikrini hatıra getirmektedir. Zaten bir öğrencinin, hocası saydığı, iman kabul ettiği kişilerden mülbhen olması ve kitaplarından bazı iktibaslar yapması tabiidir.

V- ALLAHIN SIFATLARINI TANIMA

Allah (c.c) ın bir ve yaratıkların sıfatlarından münezzehe olduğu ortaya çıkınca; O'nun, ezelde ilim, hikmet, kudret, tekvîn, kelâm vb. sıfatların hepsiyle muttasıf bulunduğu da sabit olmuştur. Çünkü değişiklik, yaratılışlık belirtilerindendir. Artma ve eksilme de acz emaresidir. (O halde Allah bu sıfatları sonradan kazanmış değildir) Allah Taâlânın böyle olduğu anlaşılınca; O'nun, yaratıkların sıfatlarına benzemediği ortaya çıkar. Nitekim O'nun zâûl, yaratıkların zâûluna benzemez. Buna göre, O'nun zihnen tasavvur olunan şeylere benzemediği de sabit olmuştur. Çünkü zihnen tasavvur olunan şey, tasavvur bulunduğu gibidir. Zihnen tasavvur olunmasa da, bazen bir şeyin zarureten var olması mümkündür. Meselâ ilmin, mekânsız var olması ve insandaki akıl gibi. O halde zihnen tasavvur olunanmayan bir şeyin olmayacağını ileri sürmek söz konusu değildir. (Bir şeyin zihnen tasavvur olunamayışı o şeyin var olmadığını göstermez) Allahın varlığının zihnen tasavvurunu gerekli görmede, yukarıda anlatıklarımızdan dolayı, Allahın birliğinin ortadan kaldırılması söz konusudur. ¹² O halde Allahın zihnen tasavvur edilebileceğini söylemek caiz değildir.

12. "Çünkü sûret (şekil) ve tasavvur göklüktür. Allahın sûretle nielenmesi câiz olursa, temsîlî (misalendirilmesi) de caiz olur ve Allahın birliği ortadan kalkar." Bk. Şeh, vr.51b.

Allahın, zihnen tasavvur olunabilen şeylere benzemediği ortaya çıkınca, O'nun cisim olduğunu ileri sürmek te caiz değildir. Çünkü bu meselede, şu iki ihtimalden birinin hatıra gelmesi söz konusudur:

A. Ya O'nun zâtında, cisimlerin sıfatlarının gerçekleşmesidir. Bu yaratılışlık ve ihtiyaç belirtisidir. O halde bu ihtimal mümkün değildir.¹³ Veya O'nun zâtında, cisimlerin sıfatlarının gerçekleşmemesidir. Böyle bir ihtimal ileri sürmek ise O'nun isimleri konusunda aşırı gitmek (ihlâd) olur. Bu durumda cisim ismi, yine bir manayı gerçekleştirme ve Allahın kendisiyle isimlendirilmesi caiz olmayan bir takma ad (lakab) olmuş olur.

B. Yahut ta Allahın isimleri ve sıfatları konusunda, Allah Taâlâdan geldiği şekilde hareket etme sonucuna ulaşılır.¹⁴

Şey kelimesi, bir varlık (isbât) ismidir. (Bir şeyin varlığının sabit olduğunu belirtmek için kullanılan bir isimdir.) Başka bir şey değildir. Çünkü "la şey" (şey değil) sözü de, bir yokluk ve olmayış (nefi) ifadesidir. Cisim kelimesi ise, varlık ismi değildir. Zira "la cism" (cisim değil) sözü de bir yokluk ve olmayış ifadesi değildir. Çünkü araz bir var oluştur, fakat cisim değildir.¹⁵ Şey ismini Allaha verdiğimiz gibi,

13. Krş. Mâtürîdî, A.g.e., s.38.

14. İlahî isimlerin tevkîfî olup olmaması ihtilâftır. Mutazileye göre aklen ve kıyasen caiz olan isimler Allaha verilebilir. Bu sebeple kitap ve sümme geçmediği halde, Allaha Vâcibu'l-vücûd, Vücûd-ı mutlak, Kadîm İzzâiyy, Sâni' Taâlâ, Mâhdis-i âlem gibi isimler verilebilir. Ehl-i Sünnete göre, Allahın isimleri tevkîfîdir. Şâriin iznine bağlıdır. Ayet ve hadislerde geçmeyen, aklın caiz gördüğü her ismi Allaha vermek uygun değildir. Zamanla Ehl-i Sünnet kelimelerinin, ilâhî isimlerin tevkîfî olduğu noktasındaki görüşlerinde yunuşama ve değişime olmuş, Allaha aklen caiz olan ve tenzih zât düşmeyen bir takım isimler vermişlerdir. Geniş bilgi için bk. Mâtürîdî, A.g.e., s.38; Bağdâdî, A.g.e., s.115-116; Çivernî, K.el-İrşâd, s.143; Tefâzânî, A.g.e., s.70; İzzî, A.g.e., II, 86; Meim Yurdağır, Allahın Sıfatları, Esmâ-i Hüsnâ, s.50-52.

15. Müellifin, şey kelimesinin ifade ettiği mana konusunda söyledikleri ile

nefs ismini O'na nisbet etmek te böyledir. Öyleyse Allahın nefis diye isimlendirilmesi ve teşbihin de ortadan kaldırılması vacib olur.¹⁶

Varlıklara delâletleri bakımından isimler arasında benzeşme yoktur.¹⁷ Çünkü mananın anlaşılması ancak o isimlerle mümkün olabilir. Eğer isimler arasında bir benzeşme mümkün olsaydı, o zaman, zahide benzeşme olmayacak şekilde değiştirilirdi. Fakat manayı ifade etmek ancak ismin zahirinde benzeşme olacak şekilde yapıldığından, ona, benzeşmeyi ortadan kaldıracak bir ek yapılır. "O'nun gibi hiç bir şey yoktur. O işiicidir, görücüdür"¹⁸ âyetinde olduğu gibi.

Allah Taâlânın ezelde bu sıfatlarla nitelenmiş olduğu ortaya çıkınca, O'nun bu sıfatlara gerçek manada sahip olması gerekir. Çünkü sıfatları gerçek manada O'na izafe etmemede, sıfatların inkârı (ta'îl) söz konusudur. Zira isimler çeşitli kısımlara ayrılır:

A. Takma ad (Lâkab ismi): Selîh olduğu halde bir adamın hakîm diye isimlendirilmesi gibi.

B. Yalan isim (ism-i kezi): Kendisiyle mana gerçekleşmeyen isimdir.

Mâtürîdî'nin görüşleri karşılaşırsa, Ebû Seleme'nin büyük ölçüde O'nun ifadelerini ıktibas ettiği görülecektir. Bk.K. et-Tevhîd, s.41,104.

16. Allah Taâlânın şey ve nefis diye isimlendirilmesi caizdir. Ancak diğer isim ve sıfatlarında olduğu gibi, Allahı yaratıklara benzetmemek ve noksan sıfatlardan münezzeh kılınmak için "O şeydir ve nefistir fakat diğer şeyler ve nefisler gibi değildir" denilir. Allaha şey ve nefis ismini bizzat Kur'ân-ı Kerîm verir: "De ki: Şâhit olmak bakımından hangi şey daha büyüktür? De ki: Allah şâhitir. "(el-En'âm, 6/19); "O'nun gibi hiç bir şey yoktur" (eş-Şûrâ, 42/11); "Nefsimde olan her şeyi sen bilirsin. Fakat ben senin nefsinde olanı bilmem." (el-Mâide, 5/116). Müellif Ebû Seleme, Ebu Hanîfe ve Mâtürîdî gibi, Allahın şey ve nefis diye isimlendirilmesinin caiz olduğu kanaatindedir. Bk. Mâtürîdî, A.g.e., s.39 vd.; Aliyyü'l-Kâfî, A.g.e., s.35-37; Beyâzî, A.g.e., s.111,186. Ayrıca bk. Pezdevî, A.g.e., s.34-35.

17. Krş. Mâtürîdî, A.g.e., s.24-25.

18. eş-Şûrâ, 42/11

C. Terim olmak üzere (ıslah karşılığı) konulmuş isim: At ve deve gibi.

D. Belirli bir manadan türetilmiş isim: Alime-ya'lenu-lmen'-den âlim (bildi-biliyor-bilmek ten bilen) demek gibi.

Yüce ve Ulu Allahın, âlim, kâdir ve fâil olduğu zâurûr bir şekilde ortaya çıkınca; ilim, kudret ve fiil sıfatlarının O'nun zâtıyla gerçekleşmesi gerekli olur. Çünkü o, kendisini gerçekleştiren belirli bir manadan türetilmiş bir isimdir. Takma ad ve yalan isim dışında bir başka isim O'na verilemeyece, bu durum bizi ta'til sonucuna götürür. Hakikata, nitelemenin, bizzat sıfat olması da caiz değildir. Çünkü lügatta böyle bir şeyin varlığı ancak mecaz yoluyla bilinir. Zira nitelemenin, bizzat sıfat olması caiz olsaydı, gerçeği ifade eden isimle, etmeyen isim arasında fark olmazdı. Bu durumda da hak ile batılın eşit tutulması söz konusudur.

Açıkladığımız gibi, Yüce ve Ulu Allahın sıfatlarının gerçekleşmesi vacib olunca; -çünkü sıfatların var olmadığını ileri sürmekte inkâr (ku'til) söz konusudur- bu sıfatların, Allahın zâtının kendisi (ayn) olması da, başkası (ğayrı) olması da mümkün değildir.¹⁹ Çünkü

19. "İmâm Ebû Hanîfe el-Vasıye isimli risalesinde şöyle demiştir: (Allahın sıfatları, O değildir) yani zihnen sıfat, zâun aynı değildir. (O'nun ğayrı da değildir) yani zihnin haricinde ise ondan ayrılmaz." Bk. Beyâzî, A.g.e., s.118. Bilindiği gibi Allah Taâlânın kendisiyle nitelemesi vacib olan sıfatlarına sübûti sıfatlar denir. Bu sıfatlar, Allahın zâtı ile kâim, ezelî ve ebedî sıfatlardır. Ehl-i Sünnet kelimelerine göre ister hayy, alim, kadîr gibi sığa bakımından sıfat olan türetilmiş kelimeler (ma'nevî sıfatlar) olsun, ister hayat, ilim, kudret gibi masdar sığasındaki kelimeler (maânî sıfatlar) olsun bütün sübûti sıfatlar Allaha izafe edilir. Muteczile ise, ma'nevî sıfatları Allaha izafe ederken, maânî sıfatlarını, ezelî varlıklar göğâhliyor (taaddüd-i kudemâ) düşüncesiyle izafe etmemiştir. Muteczilenin taaddüd-i kudema iddiasına karşılık, Sünnî Kelâmçılar, "Allahın sıfatları zâtının ne ayrıdır, ne de ğayrıdır" tezini ileri sürmüşlerdir. Çünkü bu sıfatlar Allahın zâtının aynı değildir. Zihinde Cenâb-ı Hakkın zâtından ayrı birer kavramlardır. Aynıyet ise, iki varlığın anlam ve kavram yönüyle bir

sıfatlarını, O'nun ğayrı kabul edilmesinde iki ihtimal hatıra gelir. Birincisi, Allahın birliğinin ortadan kaldırılmasıdır. Çünkü Allah, zâundan başka (ğayrı) olan sıfatlarla nitelemiş olur.²⁰ Sıfatların O'nun zâtının aynı olması da caiz değildir. Çünkü bu iddada, Allahın zâtının inkâr (ta'til) söz konusudur. Zira sıfatlar kendiliklerinden var olamazlar. Sıfatların kendiliklerinden var olması caiz olsaydı; sıfat, sıfat değil de nitelece varlık (mevsûfe) olurdu. Bu da sıfat kavramıyla gelişkil bir durum ortaya çıkırdı. Sonradan yaratılmış olmayı gerçekleştirdiği ve Allahın birliğinin ortadan kaldırılması söz konusu olduğu için, sıfatların, Allahın bir parçası (ba'z ve cüz') olması da mümkün değildir.

olması demektir. Bu sıfatlar zâun ğayrı da değildir. Sıfatların, dış kâlemede, zâundan ayrı ve başka, müstakil bir varlık olarak düşünülmesi mümkün değildir. Çünkü iki şeyin birbirinden başka olması demek birinin yokluğu halinde diğercinin varlığı düşünilebilen iki mevcut olmak demektir. Allahın zâtı ile sıfatları hakkında böyle bir şey düşünülemez. Geniş bilgi için bk. Mâinüf, A.g.e., s. 44.; Cüveyni, A.g.e., s. 61.; Ğazzâlî, el-İkîsâd, s.65 vd.; Sabûnî, el-Bidâye, s.25 vd.; Teftâzânî, A.g.e., s.77 vd.; İbnü'l-Hümâm, el-Müsbâyere, s.58 vd.; Harpûnî, Tenkîhu'l-Kelâm, s.195-205; I. Abdülhamîd, İslâmî İtikâf Mezhapları ve Akaid Esasları (trc. M. Sam Yerpem), s.235-266; Meicun Yurdağın, A.g.e., s.171-176.

20. Sıfatların, zâun ğayrı kabul edilmesinde iki ihtimalin hatıra geleceğini kaydeden müellifin, ikinci ihtimal için neler söylediğini tesbit etmek mümkün olmamıştır. Çünkü eldeki tek nüshada maalesef bu bilgi yoktur.

meydana gelen bir yaratmayla meydana gelmiş olurdu. Bu ise Dehriyye'nin görüşüdür²²... Sonradan yaratılmış olmak (hudûs), tekvinde değil, yaratılarda meydana gelir.²³

VI- TEKVİNİN MÜKEVVENDEN BAŞKA OLMASI²⁴

Allah Taâlânın, eşya var olduğu zaman onun ezeli yaratıcısı olduğu ortaya çıkıncı; -ni'tekim "Allah eşyayı var olması anında var olarak bindir" denilir- yaratma (tekvîn) nın, yaratılan (mukevven) ın aynı olması mümkün değildir. Şayet tekvîn, mükevvenin aynı olsaydı, eşyanın hepsi ezelde mevcut olurdu. Buna göre, Allah eşyayı, var olacakları zamandan önce bilince, [O'nun, bilgisine göre eşyayı yaratmayı irade etmemiş olması caiz değildir. Şayet Allah, eşyanın yaratılmasını irade etmeseydi, ezeli ilmine muhalefet etmiş olurdu. Bu durumda da O'nun ilminde bilgisizlik ve bildiği bir şeyin sonradan aksinin ortaya çıkması (bedâ) mümkün olur. (Cehl ve bedâ ise O'nun hakkında düşünülemez.) Yine tekvîn mükevvenin aynı olsaydı; eşya, sonradan

21. Tekvin, yaratmak, yok olanı yokluktan varlığa çıkarmak demektir. Fil, hak, tahlîk, icâd, ihdâs kelimeleri de tekvin karşılığıdır. Mükevven de yaratılan ve mahlûk demektir. Tekvîn sıfatı, Mâürrûfiye göre, müstakili, Allahın zarı ile kâim, ezeli ve subûti bir sıfattır. Eş'arîler, tekvîn, hakiki bir sıfat görmeyip, izâfî, inbâi ve diğer fiilî sıfatlar gibi hâdis bir sıfat kabul ederler. Çünkü, Eş'arîlere göre, tekvîn, ezeli ve müstakili bir sıfat kabul edilirse, mükevven de ezeli olur. Çünkü yaratılan olmaman, yaratmayı düşünmek mümkün değildir. Mâürrûfiye, tekvin ile mükevvenin aynı olduğunu, tekvinin ezeli, mükevvenin ise hâdis olduğunu söylemişlerdir. Bk. Sâbdî, A.g.e., s.35-38; Teftâzânî, A.g.e., s.96 vd.; Aliyyü'l-Kârî, A.g.e., s.24; Şeyhzâde, Nazmü'l-Ferâid, s.17-19

22. Dehriyye, Allahın varlığını ve dünyanın Allah tarafından ve yine Allahın lutf ve keremi ile yaratıldığını inkâr etmekte yetinmeyip, dinlerin başlıca hükümlerini (ilâhî kanunları, ahiret ve ceza gününü) tamamen reddeden, zamanın ezelliği ile maddenin ebediliğini ileri sürerek, dünyadaki olayların ancak tabiat kanunlarına uymak suretiyle meydana geldiğini söyleyen zümredir. İnançlarının en bariz tarafını, zamanın başlangıcı olmadığını fikri teşkil eder. Bk. I. Goldziher, Dehriyye, I, III, 512-513

23. Köşeli parantez içindeki müellifi mechul kısmı şerhten istifade ederek, aynı mecnua içindeki müellifi mechul kısmı şerhten istifade ederek, gücümüz yettiğince, eksikliği tamamlamaya çalıştık. Kanaatimizce, tekvin bahsinin devamı olan yaprak kopuktur. Bu yapıda "Allaha mekân ismadının ortadan kaldırılması" ve "Kur'ân" başlığını taşıyan iki konunun yer alması gerekir. Ni'tekim şerhte vardır. (vr.57b-63b).

VII- ALLAHA MEKÂN İSNADININ ORTADAN KALDIRILMASI²⁴

24. Bu başlık ve ihtiva ettiği bilgiler, eldeki tek nüshada eksiktir. Şerh'in de tam olmaması, Ebû Seleme'nin sözünü aktarıken yarım bırakıp, kendisinin devreye girmesi sebebiyle bu bahsi tamamlamak mümkün olmamıştır. Ancak şerhten anlaşıldığı kadıyla, Ebû Seleme, Allaha mekân inadı fikrini zihne getiren müteşabih lafızların nasıl anlaşılacağı konusuna temas etmiş, bunlara mana verirken ve te'vil ederken lenzihçi davranması ve fakat kesin konuşulmaması fikri üzerinde durmuştur. Çünkü, O'na göre kesin konuşmak, murâd-ı ilâhîden haber vermek demektir. Halbuki tevilde, geçitli manalara gelebilme ihtimali söz konusudur (vr. 58a-59a). Yine Şerh'e göre, Ebû Seleme, dua esnasında ellerin göğe kaldırılmasının, sadece bir ibadet olduğunu, bir başka manasının bulunmadığını belirtmiştir. (vr.59a)

VIII KUR'ÂN²⁵

..... (Allahın kelâm sıfatı ezeldir, yaratılmış değildir.) Çünkü yaratılmış (mahlûk) ve sonradan meydana gelmiş (muhdes) olannın tarifi, "yokken var olan" şeklindedir. Sonradan yaratılmış olmakla nitelenen şey de yine bir muhdesdir. Bununla, Allah Taâlânın, ezelde kelâm sıfatı ile muttasıf olduğu ve kelâm sıfatı konusunda O'nun yaratıklara benzetilmesi (teşbîh) fikrinin ortadan kalktığı sabit olmuştur. Nitekim bunu, Yüce ve Ulu Allahın sıfatları konusunda daha önce geçtiği yerde açıklamıştık. Bazen mushaflarda yazılı olan ve insanların gönlünde bulunan şeyin, gerçekte o olması manasında değil de, manadan çıkarma yoluyla "Kur'ân ve kelâmullâh" diye isimlendirilmesi caziz olur. Tıpkı "bu falancanın sözüdür" denilmesi, yine harflerle yazılmış Allah ismi için, "nedir?" diye sorulduğunda, "bu Allah'tır" denilmesi gibi. Şayet, mushafta yazılı olan Kur'ân, gerçekte, Allahın kendisi (aynı) olsaydı,

25. Bu başlık ve başlığı takip eden bir kısım da esas nüshada eksiktir. Yine Şerh'ten anlaşıldığı kadıyla, müellif, bu başlık altında, Allahın kelâm sıfatı konusuna temas etmektedir. Muhtemelen Ebû Seleme, Allahın ezeli bir kelâm sıfatı olduğunu belirttikten sonra, bu sıfatı Allaha izafe etmeme durumunda, Kur'ânın inkârı veya Allahın konuşmaktan aciz olması gibi muhâl sonuçlara ulaşılacağını söylemiş olmalıdır. Bk.Şerh, vr.61b-62a.

Allahın ezelde onunla nitelenmesi caiz olmazdı.²⁶ Başarı Allah'tandır.

26. Müellifin, bu ifadesi ile, lâfzî kelâmın mahlûk olduğu fikrini benimsediği anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi Mutezile, Kur'ânın ses, harf, âyet, sûre ve cüzlerden müteşekkil olma gibi özelliklerini dikkate alarak, mahlûk olduğunu ileri sürmüştür. Sefel ise, mahlûk olmadığını söylemiştir. Sünnî kelâmcılar, kelâmı, nefsi ve lâfzî olmak üzere ikiye ayırmış, nefsi kelâmı Allahın zâtı ile kâim ezeli bir sıfat, buna delâlet eden lâfzî kelâmı (Kur'ân) ise hâdis saymışlardır. Geniş bilgi için bk. Sabûnî, A.g.e., s.31-35; Tefâzânî, A.g.e., s.91-93; İbnü'l-Hümâm, A.g.e., s.69-84; Aliyyü'l-Kânî, A.g.e., s.25-29; Beyâzî, A.g.e., s.138-144.

IX

İMKÂNSIZ (MUHÂL) VE YALAN (KEZİB)

Kaideye göre, doğruluk (sıdk), bir şeyi olduğu gibi haber vermektir. Yalan da bunun zıddıdır. Muhâl ise akılla gelişik olandır. Muhâl, herhangi bir varlığın aynı anda hem ölü hem de diri olduğunu söylemek gibi, sözün başının sonuyla zıt ve gelişikli olmasıdır. Çünkü kendinden haber verilen varlığın böyle olması (hem ölü hem de diri olması) imkânsızdır. Buna göre yalan da, duranı hareket eden diye nitelendir. Fakat gerçekte diri olanın, hayattan beklenen faydalar gerçekleşmediği için, mana ve hüküm yönüyle ölü diye isimlendirilmesi doğru olur. İşte bu mana esas alındığında, böyle olması caiz olduğu için, imkânsızlık ve yalan olma özelliği ortadan kalkar. "Dirilerle ölüler bir olmaz"²⁷ (âyette müminler diri, kâfirler ölü olarak nitelenir), "Onlar sağdırlar (haklı işimezler), dilsizdirler (imanı ikrar etmezler), kördürler (basiretleri yoktur)"²⁸ âyetlerinde olduğu gibi. Şu da böyle-dir. Bir şey bir sıfatla nitelenir, öyle olduğu da zannedilir, fakat zannedildiği gibi olmazsa, gerçekte yalan bile olsa, o zaman bu yalanıma (ğalat) olur. Çünkü sözün bizzet kendisi muhâl (imkânsız ve gelişik) ve yalan değildir. Zira, bazen zikrettiğim husus kasıtlı olduğundan dolayı sözün doğru olması da düşünülebilir.²⁹ Allah en iyi bilendir.

27. Fâur, 35/22

28. el-Bakara, 2/18, 171

29. Muhâl konusunda bk. Eş'arî, Makâlat, II, 387-388.

İLÂHİYÂT BAHİSLERİ

Muhâlin, akılla gelişen bir husus olduğu ortaya çıkınca, Allah Taâlânın muhâle kâdir olmakla nitelenmesi caiz değildir. Allahın çocuk edinmeye kâdir olduğunu söylemek gibi. Allah, çocuk edinmekten aciz olmakla da nitelenemez. Çünkü bunların hepsi muhâldir ve akılla gelişir. Yine Allah dengini yaratmaya kâdir olmak veya dengini yaratmaktan aciz olmakla da nitelenemez.³⁰

30. Sünnü kelimelerine göre ilim sıfatı, hem vâcibe, hem mümkün, hem de muhâle taalluk ederken; irade, kudret ve tekvîn sıfatları sadece mümkünlere taalluk eder. Bk. İzmîlî, A.g.e., II, 105,107,110,121.

X-KADER

Kader konusundaki temel görüş, zorlama (cebr) nun da, kulu fiilinde serbest bırakma ve hâkim kılma (tefvîz) nun da, baskı (kürh) nun da, tasarruflarında tam bir hakimiyet verme (teslî) nin de olmadığı şeklindedir. Çünkü cebr fikrinde emir, yasak (nchy), teşvik (va'd) ve tehdid (va'id) in ortadan kalkması söz konusudur. Kula tasarruflarında tam hakimiyet vermede ise, Yüce ve Aziz olan Allahın, kudret, kuvvet, otorite ve tasarrufların ortadan kalkması söz konusudur. Cisimleri yoktan var etmek ve yaratmak için, kulun tasarruflarında tam bir hakimiyete sahip kılınmış olması mümkün olmadığına göre, fiilleri yaratmak için de kula tam bir kuvvet ve hakimiyet verilmesi mümkün olmayacaktır. Çünkü, kula, tasarruflarında tam bir hakimiyet verilmesi iddiasında, Allahın rubûbiyetinin ortadan kalkması, kulun da Rabbinden müstağnâ olması, Allahın mülkünde iradesi olmaksızın tasarruf etmesi ve kulu yapacağı işten alıkoymaktan aciz kalması söz konusudur. Böylelikle, kulların fiillerinin Allahın yarattığı şeyler olduğu ortaya çıkmıştır. Çünkü var etme ve yaratma, kula değil, Rabba ait sıfatlardan olup, fiilin meydana geleceği zamanın ve yerin takdiri ve keyfiyeti tasavvur olunamaz. Ayrıca Allah Taâlâ güç yetirendir ve her şeyi bilendir. Sonra O'nun ilminin ortadan kalkması mümkün değildir. Kudreti de böyledir. Allah, kula fiili yapma kudretini vermeden önce kâdir olunca, kudreti ona verdikten sonra, kudretin Allahın yok olup gitmesi mümkün değildir. Sonra şu husus ta bilinmelidir ki: Her akıl sahibi, kendiliğinden, hür iradeye sahip bir fail olduğunu, mecbur olmadığını, zorlama altında bulunmadığını, binaenaleyh fiilinin ya-

ratıcısı ve yoktan var edicisi olmadığını bilir. Çünkü zihninde o fiili yaratmayı tasavvur edemez. İşte her akıl sahibinin kendiliğinden bildiği bu hususu inkâr eden kimse, duyunların vereceği bilgileri inkâr edenler zümresine katılmış olur. Çünkü onlar, her sağlam duyu ve normal akıl sahibinin gerçekleştirdiğini bildiği şeyi inkâr etmiş olmaktadır. Sonra kullar, fiillerini yaparlarken, Allahın kendiliğinden onlara yardım etmesi, adaletin şartına dahi bulunmadığından, Allahın kullarını başarılı kılmaması, onlara bir zulüm sayılmaz. Kulların kesbetliklerini (kazandığı fiilleri), Allahın yaratması (kazâ) da böyledir. Çünkü kazâ onları fiile imenmiştir.³¹ (Allahın yaratması, kulların fiili tercih ve kesbetlerine göredir. Yoksa kullar fiili işlemeye mecbur bırakılmamışlardır.) Bu, kalem, mürekkebin ve yazma gibidir. (Kalem ve mürekkebin olması, yazı yazmaya teşebbüs eden biri olmadıkça yazının ortaya çıkmasını zarfî kılmaz). O halde, buyruklarını yerine getirmedikleri, karşı çıkırları ve yakışksız sözler söyledikleri için Allahın, kullara azab etme hakkı vardır. Çünkü Allah, onların sahibidir. Allah en iyi bilendir.

Fakih Ebû Seleme -Allah ondan razı olsun- şöyle demiştir: Allah, kula, cebr fikrini giderecek ve mazereini ortadan kaldıracak kadar güç vermiş fakat kendinin Rab oluşunu kaldıracak gücü vermemiştir. Fiili yapma kudretini vermiş fakat fiili yokluktan varlığa çıkarma kudretini vermemiştir. İstersen şöyle diyebilirsin: Allah kula fiilleri yapma kudretini vermiş, kulları kendisine muhtaç olmaktan müstağnî kılmamıştır.

Ebû Seleme dedi ki: Allah Taâlânın, kulların fiillerini yokluktan

31. Kader ve kaza kelimelerinin ihtiva ettiği manalar konusunda Mâvîrîdîlerle Eş'arîler ihtilâf etmişlerdir. Mâvîrîdîlerin çoğunluğuna göre kader, Allahın, olacak her şeyin zaman ve yerini, özelliklerini bilmesi, tesbiti, tayini, tahdid ve takdir etmesidir. Kaza da, ezelden takdir ve tesbit edilen şeylerin, zamanı gelince, bu takdire uygun tarzda Allah tarafından yaratılması demektir. Eş'arîlerin cümhürüne göre kazâ, Allahın, eşyayı ezelden tayin ve takdir etmesi, kader de takdiri ettiği zamanı gelince yaratmasıdır. Bk. Bâcûrî, Tuhtâ'î-1-Müvîd, s.113; Şeyhâde, A.g.e., s.21; İzmîrî, A.g.e., II, 201,206.

varlığa çıkarması, bu fiillerin aynısı değildir, fakat Allahın sıfatıdır. (Tekvin mükevvenin gayridir). Bu sıfat ise zihnen tasavvur edilemez, fikren idrak olunamaz. Hareket ve sükûnun peşpeşine geldiği konusunda insanların ittifakı bulunduğu için (hangi hareketten sonra hangi sükûnun geleceğini kul bilemediğinden) kula ait fiiller Allahın yarattığı şeylerdir.³²

32. "İnsanlar, kulların kesbetleri ve canlıların fiilleri konusunda üç farklı görüşe sahip olmuşlardır. Birincisi Ehl-i Sünne'nin görüşüdür. O da, Allahın, cisimlerin, renklerin, tatların ve kokuların yaratıcısı olduğu gibi kulların fiillerinin de yaratıcısı olduğu, Allahtan başka hiç bir yaratıcının bulunmadığı, kulların ancak fiillerinin kazanımları olduğu şeklindedir. İkinci görüş, Cehmîyye (Cehmîyye) nin görüşüdür. Cehmîyye'ye göre kullar, kendilerine nispet edilen fiilleri işlemeye mecburdurlar. Kulların gerçekte bu fiilleri kazanmaları, bu fiillere güç yetinmeleri (istîâa) söz konusu değildir. Kullara ait kabul edilen ihtiyârî hareketler, bunları işlemeye mecbur olmaları noktasında, kalb anısları mesbesindedir. Üçüncü görüş ise, kulların, kesbetlerinin yaratıcısı, her canlının fiilinin muhdisi olduğuna, hiçbir ihtiyârî canlı fiilinde Allahın yaratması bulunmadığını iddia eden Kaderîye (Mutezile) görüşüdür... Kaderîyenin tamamına karşı, Kur'ândan ileri süreceğümüz delil "Allah sizi ve yapıtlarınızı (fiillerinizi) yaratmıştır" (es-Sâfât, 37/96) âyetidir. Allah, bu âyette, kulun fiili olmadığını söyleyen Cehmîyye'ye karşı, kullara ait fiiller olduğunu ortaya koymuş; "Kullar fiillerinin yaratıcısıdır" diyen Kaderîye'ye karşı da, kendisinin, kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu haber vermiştir. Öyleyse âyet, hem Cehmîyye hem de Kaderîye görüşünün yanlışlığını göstermektedir. "Bk. Bağdâdî, Uşûl-u Dîn, s.134-135. Trade, kesb ve kulların fiillerinin yaratılması konusuna geniş bilgi için bk. Mâvîrîdî, A.g.e., s.225 vd.; Bâkîllânî, K-et-Temhîd, s.303 vd.; Cüveynî, K-el-İrşâd, s.186 vd.; Sâbûnî, A.g.e., s.64-67; Telfâzânî, A.g.e., s.109; İbnü'l-Hümâm, A.g.e., s.91 vd.; Necatî Öner, İnsan Hürriyeti, ilgili bölümler; Şerafeddin Gölcük, Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri, ilgili bölümler; Kemal Işık, Mâvîrîdî'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı, s.90-96; M.Saim Yezem, Trade Hürriyeti ve İman Mâvîrîdî, ilgili bölümler; M.Said Yazıcıoğlu, Mâvîrîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, ilgili bölümler.

XI- ASLAH

Kula en uygun olan şey (aslah) konusuna gelince, Allahın hikmet sahibi ve her şeyi bilen bir varlık olduğu anlaşıldıktan sonra, yaratıklar hikmetin yönünü bilsin bilmesin, O'nun fiilinin hikmetsiz olması mümkün değildir. Âlemde faydalı ve zararlı şeylerin olmasında görüldüğü üzere, O, faydalı şeyleri de zararlı şeyleri de yaratabilir. Buna göre Allah, kullarına, onların menfaatlarna en uygun olanı da olmayana da verebilir.³³

Kaideye göre, zulüm ve sefihlik, genellikle aklın çirkin olan iki şeydir. Fakat (şu zulüm, şu sefihlik diye) teker teker ele alındığında farklı iki şey olurlar.³⁴ Çünkü bir şey, bazen bir yerde zulüm olurken, bir başka yerde adalet olabilir. İşte anladığımız bu husus sâbit olunca,

33. Salâh ve aslah kelimeleri, luğatta menfaata, maslahata en uygun, en hayırlı şey anlamına gelir. Kula en uygun olan şeyi (aslah) yaratmak, Muzezile'ye göre Allaha vaciptir. Bunun aksini düşünmek mümkün değildir. O'nun hikmeti, kulların iyiliğini gözetmeyi gerektirir. Geniş bilgi için bk. Kâdî Abdülcebâr, Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse, s.518 vd. Ehl-i Sünnete göre, kula en uygun olanı yaratmak Allaha vâcib ve zarfı değildir. Allah, dilediğini yapan bir varlık olmaktan çıkıp, iradesiz ve ihtiyarsız bir varlık haline geliren bu düşünce Sünni Kelâmcılarca tenkit edilmiştir. Bk. Mâurûdî, A.g.e., s.96 vd., 215 vd.; Cüveynî, A.g.e., s.287 vd.; Gazzâlî, el-İktisâd, s.90; Sâbûnî, A.g.e., s.74-75; Tefâzânî, A.g.e., s.130-132; İzzî, A.g.e., II, 195.

34. Eş'ariyye ve Cebriyye'ye göre fiiller aslında güzellik ve çirkinlik özelliğine sahip değildir. Güzellik ve çirkinlik ser'îdir. Bir fiil Allah emrettiği için güzel ve iyi, yasakladığı için çirkin ve kötüdür. Maturîdiyye

Yüce ve Ulu Allahın fiilini kulların fiiliyle takrir etmek yanlış olur. Çünkü yaratıkların, kendilerinin sahibi olan Allahın izin verdiğinden başkasını yapmaları söz konusu değildir. Zira gerçekte yaratıkların, mülkiyet ve hükümranlıklar hakları yoktur. Allah ise gerçek mülk, hikmet ve kudret sahibidir. Dilediğini yapmak ve irade ettiğine hükmetmek Allaha mahsustur. Emir de hüküm de O'na aittir. O, dilediğini yapar, yaptığından sorumlu değildir, insanlar ise sorumlu tutulacaklardır.

Kaideye göre, insanların fiilleri çeşitli kısımlara ayrılır. Bu fiillerin bir çeşidi, hareket ve sükûndur. Hareket ve sükûn, failden sadır olan bir seçme (ihtiyâr, tercih) ile fiil olurlar. İhtiyâr da bizzat kulun fiilidir. Çünkü ihtiyâr, iradesizliğin (iztirâr) zıddıdır. Ayrıca ihtiyâr ve ona benzeyen bânî fiiller, hareketle nielenemez.

Kulların fiillerinin sonucu meydana gelen dolaylı fiillerin (mütevellide) gerçekte kullara ait fiiller olmadığı hususu aklın anlaşılabılır.³⁵ Fakat vurmaktan dolayı ölüm vb. şeylerde olduğu gibi, mevcut delillere göre, kulların fiillerinin eseri olarak meydana gelen (mütevellid) fiilin, ceza, sevab ve tazminatlarda hüküm yönüyle normal fiil gibi kabul edilmesi caizdir.

Mürce ve Kaderiye mezheplerinin kötülenmesinde ittifak edilmiştir. Mürce, kulların fiillerini Allaha havale (ircâ') eden ve kullarla

ve Muzezile'ye göre ise, hüs ve kubb aktıdır. Fiillerin zâtında iyilik ve kötülük, güzellik ve çirkinlik vardır. Bu sebeple bir fiil güzel olduğu için Allah emretmiş, çirkin olduğu için yasaklamıştır. Bk. İbnü'l-Hümâm, A.g.e., s.151-156; Beyâzî, A.g.e., s.75-81, 261; Şeyhâde, A.g.e., s.31-35.

35. Luğatta, doğuma ve meydana gelime manasına gelen tevîd, ıslahla, bir fiilin bir başka fiil vasıtasıyla dolaylı olarak meydana gelmesidir. Camı kırma fiilinden sonra, camda kırılmanın meydana gelmesi, anaharı çevirince kıldın açılıp kapanması gibi. Muzezile'ye göre, dolaylı fiiller, Allahın müdahalesi olmadan, tamamen bir önceki fiilin eseridir ve ondan doğmadır, yarına açısından Allaha izafe edilmez. Ehl-i Sünnete göre, normal fiilin yaratılması gibi, dolaylı fiillerin yaratılması da Allaha aittir. Bk. Sâbûnî, A.g.e., s.68; Tefâzânî, A.g.e., s.125.

alâkasını tamamen kesen mezheptir 36 Kaderiye de, fillerde kullanan

36. Genel kanaata göre Mürcie, ameli imanın parçası saymayan bu sebeple ameli ikinci plâna atan, ameli terkedenin mümin olduğunu söyleyerek onlara ümit veren veya bunların hükümünü ahirete tehir eden zümredir. Mübellif Ebû Selame, kulların fillerini Allaha havale eden ve kullarla alâkasını tamamen kesip atan mezhep için yaygın olan Cebriye ve Cehmiye isimleri yerine Mürcie adını kullanmaktadır. O'nun, Cebriye yerine Mürcie demesi yanlış bir isimlendirmedir. Mübellif ırcâ meselesinde, Ebû Hanîfe ile Mâtürrîdî'nin görüşlerinden etkilenmiştir. Mâtürrîdî'nin kaydediğine göre, Ebû Hanîfe'ye ırcâ fikrinin kaynağı sorulmuş, O da, meleklerin "Eğer doğru kimseler iseniz şu eşyanın isimlerini bana haber verin" (el-Bakara, 2/31) denildiğinde, ortaya koydukları tavrın sonucu olduğunu, bilgi sahibi olmadıkları bu konuda işi Allaha havale ettiklerini söylemiştir. Bk. K. et-Tevhîd, s. 382. Yine Mâtürrîdî, ırcâ meselesine temas ederken, diletiğin, ırcânın tehir manasına geldiğinde ırtfak ettiğini, ancak mürcî kime denildiği hususunda ihtilâf bulunduğunu belirttikten sonra, mürcianın Cebriye kelimesi yerine kullanılmasına sebep olan unsurlardan birini de -eğer sabit ise- Hz. Peygamberden gelen şu rivayetin oluşturduğunu söyler: "Ümmetinden iki gruba şefaatim ulaşmaz: Kaderiye Mürcie" Bk. Münâvî, Feyzu'l-Kadr, IV, 208. Bu rivayet, kütüb-i sîtede yoktur. Mâtürrîdî'nin K. et-Tevhîd'ini neşre hazırlayan Feihullâh Hulveyf te rivayeti delillendirmedeği söyler. A.g.e., s. 284,1 nolu dipnot. Mâtürrîdî, konuya şöyle devam eder: "Mürcie sözünden anlaşılacak iki manadan biri, bu sözle Cebriyenin kast edildiği olmasıdır. Kaderiye ve Mürcie, birbirine zâd iki kelime değildir. Rivayet, köntlemeye ikisini bir arada zikretmiştir. Kaderiye, kulların fillerini kullara gerçek manada nisbet eden, bu konuda Allahın dilemesi ve tedbirinin söz konusu olmadığını söyleyen mezheptir. Cebriye, filleri Allaha havale (ırcâ) eden, yaratıkların fillerde asla tesirinin olmadığını ileri süren mezheptir." A.g.e., s. 384. Mezhepler tarihçisi Abdülkâhîr el-Bağdâdî ve Ebû İshâk el-İsfereyînî, Mürcieyi üç gruba ayırdıktan sonra, ikinci grubu, imanda ırcâ fikrini, kulların filleri ve keşb konusunda da cibr akidesini benimseyen Cehmî in taraftarlarının teşkil ettiğini, bunlara Cehmiye-Mürciesi denildiğini belirtirler. Bk. Bağdâdî, el-Fark, s. 25, 202; İsfereyînî, et-Tebârî, s. 59-60. Prof. Watt, Mürcie'nin, kaderiye muhalifi olarak bir şîrede geçtiğini kaydederken (bk. İslâm Düğüncesinin Teşekkül Devri, trc. E. Ruhi Fiğlalı, s. 154. Aynı şîir için bk. Triton, İslâm Kelâmı, trc. Mehmet Dağ, s. 47-48); Münâvî de Mürcie kelimesinin Cebriye manasına kullanıldığına dair bir rivayeti zikreder. Bk. A.g.e., IV, 208.

gerçek bir kudrete sahip olduğunu kabul edip, Allahın idare ve tasarrufunu yok sayan zümredir. Bu sebeple "Kaderiye bu ümmetin mecûşîleridir" 37 denilmiştir. Çünkü Kaderiye, yaratmayı insanlara bırakmıştır.

Taaların Allaha ızaferesi caizdir. Çünkü bu, Allahın lutfu, rahmeti, kulu başarı kılması ile olur. Günahların mutlak manada Allaha ızaferesi caiz değildir. Meselâ, genellikle "ey her şeyin yaratıcısı, arşın, göklerin ve yerlerin yaratıcısı" denilmesi caizdir, "ey pisliklerin ve çirkinliklerin yaratıcısı" denilmesi caiz değildir. 38 Hakkında şüphelenen bir meselede, o şeyi Allaha ızafe etme konusunda susmak daha salimdir.

Kur'an-ı Kerîmin ifade ettiği gibi 39, sapıklık ve küfür fiilinin yaratıcısı olması manasında, sapıklığa düşürme (iddâ) ve sapıtırma (igvâ) sıfatlarının Allaha ızafe edilmesi caizdir. 40 Allah en iyi bilendir.

37. Bk. Beyhâkî, es-Sünenü'l-Kübra, X, 203; Zehcî, Mîzânü'l-İtidâl, I, 570; Süyûtî, el-Leâî'l-Masneâ, I, 257-259; Aclânî, Keşfu'l-Hafâ, II, 91-92. Bu rivayetin sıhhati şüphelidir. İbn Hazm, isnad yönüyle hadisin sahih olmadığını belirtirken, bk. el-Fasl, III, 248; Feihullâh Hulveyf delillendirmedeği söyler. Bk. K. et-Tevhîd, s. 314,2 nolu dipnot. İbn Mâce, Mukaddime, 10'da "Bu ümmetin mecûşîleri, Allahın takdir ettiği kaderleri yalayan-lardır"; Ebû Dâvud, Şinnet, 16'da; Ahmet b. Hanbel, II, 86; V, 407'de "Bu ümmetin mecûşîleri, kader yoktur diyen ümmetindir" şeklindeki rivayetleri zikrederler.
38. Kt. Mâtürrîdî, A.g.e., s. 312.
39. Bk. Hâd, 11/34; er-Râ'd, 13/27; İbrâhîm, 14/4; el-Hicr, 15/39; Fâtur, 35/8 vb.
40. "Ehl-i Şinnet -Allah onlara yardım etsin- «Allahın hidayet emesi kolda hi-dayeti yaratması, sapıtması da, sapıklığı yaratması manasına gelir» demiştir." Sâbü'nî, A.g.e., s. 79. Ayrıca bk. Bağdâdî, Usulü'd-Dîn, s. 140-141; Tehâzânî, A.g.e., s. 129-130.

XII- İSTİTÂAT

İstiâat iki çeşittir:

A. İstiâatü'l-hâl (potansiyel güç): Organların ve vasıtaların sağlam olmasıdır.

B. İstiâatü'l-fîâl (dinamik güç): Bu da Allahın kulu başarılı kılması (tevfik), başarısız kılması (hızlan), kaza ve kader ile olan istîâattır.

Kaideye göre yükümlülük (teklif), bir fiilin müsbet ve menfisinde kulun birlikte kullanması mümkün olmasa dahi, mükellef bulunduğu konuda kendisine gerekli gücün verilmesi ile vaki olur. (Fiilden önceki istîâat müsbet ve zıddından her ikisine de geçerlidir. Kullanılınca yani fiille beraber bulunan istîâatta ise sadece birine geçerli olur.) Mîlcellâfın yasak bir davranışla yükümlü tutulması caiz değildir. (Fiilden önceki istîâatın her iki zıdda da geçerli olması, yasağın teklif edilmesi manasında değildir.)⁴¹ Şayet, fiilden önce hem müsbetle hem de

menfiye geçerli olacak şekilde kula kudret verildikten (temkin) sonra, bu kudreti (fiille beraber istîâat düşünüldüğünde) iki zıfıyden birinde kullanıp diğerinde kullanmayışı, onun için mazaret olseydi, Allahı tanımayan kimse ondan daha mazur olurdu. Kulu yasakla mükellef tutmak, onu, Allahı inkâr ve Allah hakkında yakışsız sözler söylemek konusunda serbest bırakmak demektir. Bizim bu anlatıklarımız doğru olunca, Mutezile'nin, kulların fiilleri konusundaki düşüncesi yanlış olur. Allah en iyi bilendir. Buna göre harp ülkesinde (dâr-ı harb) dinî esasları bilmeyen kişi, bilgi sahibi olacağı vasıtalarla mahrum bulunduğuna için mazur görülür. İslâm ülkesinde (dâr-ı islâm) mazur görülmez. İster dâr-ı harb, ister dâr-ı islâmda olsun⁴², her iki ülkede de Allahın varlığını tanımayan mazur görülmez. Çünkü Allahı tanımayan götüren vasıtalar her iki ülkede de vardır.⁴³ Başarı Allahıdır.

Şu da bilinmelidir ki, "kendisine kudret veriliş fiili meydana gelen kişi bu sırada mecazen kadiridir, gerçekte acizdir" demek mümkün değildir. Çünkü bu, apaçık bir cehdirdir. Allahın bir şeyi sevmesi, sevmemesi, emretmesi ve yasaklaması, kulun, fiili işlediği sırada mevcut olduğuna göre, fiil esnasında kulu aciz saymak caiz değildir. Allah en iyi bilendir.

⁴¹ İle küfür kudreti, kudret olmak açısından birdir. Farklılık bu kudretin bağlanılış olduğu hususa meydana gelir. Bu konuda bk. Mâürrîdî, A.g.e., s.263; Sâbüñî, A.g.e., s.64; Tefâzânî, A.g.e., s.122-123; Şeyhîzâde, A.g.e., s.51-52.

⁴² Dâr-ı harb ve dâr-ı islâm tabirlerinin ifade ettiği kavram hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Özel, İslâm Hukukunda Milletlerarası Münasebetler ve Ülke Kavramı, s.69-95.

⁴³ "Mâürrîdîlerin cumhuru, şayet insanlara peygamber gönderilmeseydi, insanların akıllarıyla, Allahın varlığını, birliğini, şanına layık olan hayır, ilim, kudret vb. sıfatlarla nitelenmiş bulunduğunu ve âlemin yaratıcısı olduğunu tanımasının vacib olduğu kanaatındadır. İmam-ı Azam'dan nakle edilen meşhur görüş ile Mâürrîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ânından elde edilen görüş budur. Eş'arîlerin cumhuruна göre, peygamber gönderilmeyen önce, iman farz, küfür haram olmaz. Bu sebeple dağ başlarında, kendisine bir dinî davet ulaşmamış genç, mazur sayılır." Şeyhîzâde, A.g.e., s.35. Ma'rîfet-i ilâhiye konusunda ayrıca bk. İbnü'l-Hümâm, A.g.e.s.157; Beyâzî, A.g.e., s.82-84.

İKİNCİ BÖLÜM
İMANIN MAHİYETİ

I- İMAN VE MARİFET

Kaideye göre küfür, lugatta, inkâr (cühûd) manasına gelince, onun zıddı da tasdik manasına gelir. O da Allaha ve Allah katından gelenlere iman etmektir. İmanın, Allahı ve Allah katından gelenleri tasdik etmek olduğu ortaya çıkınca, ancak O, zıddı olan ve inkâr manasına gelen küfürle yok olabilir. Bizim anlatıklarımız doğru olunca da büyük günah işlemek suretiyle kişinin imandan çıktığını, günahlardan herhangi birini işlemek suretiyle küfre düştüğünü söylemek yanlış olur. Buna göre "İman, taatların tamamıdır veya artar ve eksilir" demek ya-hut benzeri şeyler söylemek yanlış olur. Başarı Allahlarıdır. Tasdik dışında kalan taatların ve ibadetlerin belli sayılarına bakarak, bunlara da iman denmiştir. Fakat bu iman, zıddı küfür olan, kendisiyle küfürden çıkılıp İslâma girilen ve ehl-i kible¹ denen zimneye dahil olunan iman değildir.² Allah en iyi bilendir.

1. Ehl-i kible, Kâbe'ye yönelerek namaz kılmanın farziyyetini kabul eden bütün müslümanlar demektir. İslâm dairesinin dışına çıkmamış bid'at mezhepleri de ehl-i kible kapsamına girerler. Ehl-i islâm ve ehl-i millet de aynı manaya gelir. Bk. Bağdâdî, el-Fark, s.12-14, 230-233; Cürcanî, et-Ta'rifât, s.40.
2. İman ve küfürün tarifi, muhtevası, bu konuda ortaya çıkan görüşler, delilleri hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Saim Kılavuz, İman-Küfür Sınırı, İst. 1982.

Kıtap ve sûrette geçtiği üzere mutlak olarak, istisna etmeden³ iman etmek gerekir. İmanda istisna şu iki ihtimalden uzak değildir. Birincisi, imanın kuruluşunda (akd) istisnâdır. Bu takdirde, diğer akidlerde olduğu gibi imanda da akdin kuruluşu batıl olur. Çünkü bunda şüphe ve kuruluşu mechul bir şarta (Allahın dilemesini bilemeyişimize) bağlama vardır. İkinci ihtimal, imanın kuruluşunu başkasına anlattırma da istisnâdır. Bu da muhâldir. Çünkü iman geçmiştir. Bu takdirde istisnanın dönüp başlangıca bağlanması caiz değildir. (Geçmişteki bir şeyden inşaallah diyerek haber vermek, onda şüphe etmektir).

Açıkladıklarımızla anlaşılmıştır ki, kulların imanı birdir. (Aynı şeylere inanırlar, artırmaz, eksilmez). Çünkü iman tasdik demektir. Buna göre kulların küfürlerinin de bir olması gerekir. Çünkü küfürün aslı Allahı tanımamak ve inkârdır. Nimetlere nankörlük (küfrân-ı nime) de, nimetlerin Allahın lutfu oluşunu inkâr edip, onları, Allahtan başkasına nisbet etmektir.

Allah Taâlanın birliğini ikrar etmiş olarak, imanın iyi bir şey, küfürün de kötü bir şey olduğunu bildikten sonra, bir kimsenin, iman ve küfür isimlerinin manasını bilmemesi zarar vermez. Çünkü bu, arabyada iman isminin manasını bilmemektir ve zararsızdır.

Kaideye göre, Hz.Peygamber (S.A.V)'in, peygamberliğinin delilleri (Allahın varlığının delillerine göre) daha açık ve gözler önündedir. Öyleyse Hz.Peygamber'i inkâr eden, Allahı haydi haydi inkâr etmiş olur.

Marifet iki kısımdır. Birincisi, kulların engellenmediği, aksine Allahın kullara vermeyi üstlendiği marifettir. İkincisi ise, kulların eşya

3. İmanda istisnâ, "inşaallah (Allah dilerse) müminim" demektir. Selef alimlerini ile Şâfiyye, Mâlikîyye ve Hanbelîlerin çoğunluğu, imanda istisnâyı caiz görürken, Hanefî-Mâtürîdî ekolüne mensup fıkıhçı ve kelâmcılar caiz görmezler. Çünkü böyle bir söz, müellifin de dediği gibi, kişinin imanından şüphe etmesi demektir. Bk.Mâtürîdî, K-el-Tevhîd, s.388; Ne-sefî, Tebsiratu'l-Edille, vr.222b; İbn Ebî'l-İzz, Şerhu'l-Akâidâ't-Tahaviyye, s.353; Tetâzânî, Şerhu'l-Akâid, s.162; İbnü'l-Hümâm, el-Müsâyer, Hâtime, s.54-55; Şeyhzâde, Nazmü'l-Ferâid, s.48.

hakkında düşünceleri ve deliller üzerinde nazar etmeleri şeklinde ik-tisâb yoluyla olur. Bakan bir kimsenin gözlerini açması gibi ki, zorunlu olarak bundan sonra idrak hasıl olur. Biz geçmiş bahislerde, fiilden doğan şeyin hükmini açıklamıştık.

II- EMİR NEHİY VA'D VE VAİD

İnsanların kendilerine verilen (rükû ve secdeye müsait) hareketli eylemlerle, ibadete elverişli organlarla ve temyiz gücüne sahip akıllarla yaratılmış olması, âlemin yaratılmasıyla kasdedilen esas hedefin bizzat insanın kendisi olduğunu; insan dışında kalan varlıkların da, insanların çeşitli ihtiyaçlarının giderilmesi, onlara yararlı ve yardımcı olması için yaratıldıklarını gösterir. Buna göre, anlatıklarımız, insanların emre ve yasağa (nehy) muhatap olmak için yaratılmış olduklarını gösterir. Çünkü insandan başkasına, ibadete, emir ve yasağa müsait ve mühammil organlar ve melekeler verilmeyince, onların emir ve yasakla mükellef kılınmaları ihtimal dahilinde değildir. Ayrıca insan dışındakiler bu konularıyla mükellef olmayınca, âlemin yaratılmasının hikmeti elde edilmemiş olur. Çünkü insan dışındaki varlıkların yaratılışı tekrar yok olmaları içindir. Allah en iyi bilendir. (Allah insanı ibadet etmesi için, âlemi de ibadet edecek insana yaratı olması için yaratmıştır. İnsan uygun konumuyla ibadet etmez, konumu uygun olmayan diğer varlıklar ibadette yükümlü tutulurlarsa, âlemin ve insanın yaratılış hikmeti gerçekleşmemiş olur).

4. Va'd, söz verme, va'id te tehdid ve uyarma manasına gelir. İkisi birlikte kullanıldığında, yapılan iyi işlere karşılık Allahın söz vermesine va'd, kötü işlere karşı uyarımasına ve tehdidüne va'id denilir. Buna göre cennet,

Emir ve yasağın varlığı sabit olunca; va'd tesvik, va'id tehdid ve uyarı, sevâb ile ceza ise, bu ikisini güçlendirmek için olur.⁴ Çünkü ümit edilmeyen ve korkulmayana itaat olunmaz. Gerçek itaat ancak imandır. İbadet ise, ümit ve korkuyla emre uymadır. Mukaddes ve Yüce Allahın, sevabı, kullara kendinden bir lutf olarak vermesi mümkün olduğu gibi, yapılan işe kat kat karşılık vermesi de mümkündür. Çünkü Allahın lutf ve ihsanı olmazsa insanlar bunu hak etmezler. İnsanlar, Allahın dünyada kendilerine verdiği nimetlerin en azının şükürünü bile ifa edemezlerken, bu nimetlerin tamamının şükürünü eşit olarak veya daha fazlasıyla nasıl ifa edecekler. Ta ki, sevabı hak etmiş olsunlar. Allah en iyi bilendir.

Kaideye göre, va'd ve va'idten dönmek, Cenâb-ı Hakka yalan isnadı sonucuna götürür. Fakat burada amaçlanmış bazı şartlar olabilir. İşte bu durumda, izhar edilen dönme (hulûf), hakikatte va'd ve va'idten dönme değildir. Meselâ "şu işi şu tarz yapana söyle karşılık vardır" denilirse bu doğru olur.

Bazı günahların ya büyük günahlardan sakınılması ve farızaların yerine getirilmesi suretiyle veya vadediği tarzda sırf Allahın bir lufu olarak bağışlanmış olmasında şüphe edilmez. Kişinin Rabbına isyan durumunu sebebiyle şirkin, hiç bir şekilde mağfiret olunmayacağında ve

Allahın va'di, cehennem de va'ididir. Va'd-va'id, Mutezilenin beş temel prensibinden biridir. Bu prensibe göre, mümin olarak ölen kul sevâb ve mükâfata (va'd), imansız veya büyük günah işleyip tevbe etmeden ölen ebedî azaba (va'id) lâyık olur. Allahın, günah işleyen kulu tevbesiz affetmesi, peygamberin de bu kul için şefaati olması caiz değildir. Çünkü bu durum Allahın, va'idinden dönmesi demektir. Geniş bilgi için bk. Kâfî Abdülcebâr, Şerhu'l-Usûli-Hamse, s.611-693; Kemâl Işık, Mutezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, s.71; Bekir Topaloglu, Kelâm İlmî Giriş, s.175-176. Ehl-i Sünnete göre, Allahın va'di de va'id de haktır. Ancak Allah, büyük günah işleyen kişiyi dilerse lütf ve ihsanı ile affedebilir, dilerse adaleti gereği cezalandırır. Kalbinde imanı bulunanı neicede cennete girdirir. Günah işleyenler için Hz.Peygamberin şefâu da söz konusudur. Geniş bilgi için bk.Eş'arî, Makâlat, II, 474-476; Mâtürîdî, A.g.e., s.329 vd., 365 vd.; Bağdâdî, Usûlü'd-Dîn, s.242-245; Pezdevî, Usûlü'd-Dîn, (Ehl-i Sünnet Akâidi), s.187 vd., 327; Sâbûnî, el-Bidâye, s.80 vd.

her hâlükârda cezaya müstahak olduğunda şüphe yoktur.

Şirk dışında kalan büyük günahlara (kebüre)⁵ gelince; bunu işleyen, taatların temeli olan imanda Rabına itaat ederken, büyük günah işleyerek Allahı isyankâr davranmıştır. Öyleyse büyük günah işleyen, ibadetin en faziletlisi olan iman konusundaki itaata dayanarak, işlediği günahı bağışlamasını Allahtan umar. Çünkü Allah, yaratıklarına merhamet ve lütufendir, onları bağışlayarak kerim davranandır. Böyle bir kul, Allahın, adaleti gereği, işlediği günün miktarınca kendisini cezalandırmamasından korkar. Fakat akbeu cennet olur. Çünkü Allah, kendine inananın imanını ve kulluğuna dair ıkrarını zayı etmez. Üstelik onun az ameline bol karşılık verir. Çünkü O, mağfireti bol olan, az amele çok mükâfat ve sevab verendir. Ayrıca Allah, işlediği iyi amele (hasene) kat kat karşılık vadediği için (büyük günah işleyenin günahı bağışlanabilir). Şu âyet-i kerîme buna dairdir: “Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını mağfiret etmez. Bunun dışında kalan günahları dilediği kimse için mağfiret eder.”⁶

Büyük günahların hepsi birzice bilinmediğinden “günah işleyen kim- senin, işlediği her günahta, günahı miktarınca cezalandırılmasından korkar ve bağışlanmasını da umarız” deriz. İşte bu, cezayı gerektiren bir duruma düşmek korkusuyla, günahların hepsinden sakınmayı ge- rektilir.

5. Kebîre (çoğulu: kebüir), büyük günah demektir. Kebîre kelimesinin ta- rif, mahiyeti ve kapsamı konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Çeşitli tarifler dikkate alındığında kebüreyi şu şekilde tanımlamak mümkündür: Âyet ve hadislerde büyük günah olarak zikredilen, hakkında tehdid edici bir nass (âyet ve hadis) bulunan, işleyenin dünyada veya ah- rette ceza almasına sebep olan fiiller ile, âyet ve hadislerde belirtilmediği halde, fesadî onlar seviyesinde bulunan davranış ve fiillerdir. Kebîre tarif- leri için bk. Sâbânî, A.g.e., s.84-85; Teftâzânî, A.g.e., s.141; Heysemî, ez- Zevâicir, I, 5 vd.
6. en-Nisâ, 4/48.

7. Lugata, dostluk, sevgi, sahipleme ve temsil hakkı verme gibi manalara gelen velâyet, bir şahsın diğeri namına, onun irade ve rızasına bak- maksızın tasarrufla bulunma selâhiyetine denir. Bk. Tehânevî, Keşşâf, II,

Velâyet meselesi⁷ de buna bağlıdır. Buna göre, sırf günah işlediği için kâfire velâyet (temsil hakkı) vermek caiz değildir. Çünkü kâfire velâyet vermek, kâfirin ameline rıza göstermek, onu sevmek ve onunla beraber olmak demektir. Sırf Rabına itaat ettiği için, müminlerden itaakâr ve âdil (doğru yolda) olana velâyet vermek ise vacibtir. Fâsik mümine gelince, onun fısıkırdan imanına hükümlenmek suretiyle, kendisiyle velâyet bağı kurmak gerekli olur. Allah en iyi bilendir.

Allahın, hakkında, cezayı gerekli gördüğü kimse için mağfiret tale- binde bulunmak caiz değildir. Çünkü bu, Allahın vâdinden dönmelerini isemektir. Büyük günah işleyene gelince, bir kimsenin, imanına hümmeten ve müslümanlara şefkat sebebiyle onun bağışlanmasını iste- mesi efdaldır. Beddua eden ise günahkâr olmaz. Çünkü, işlediği günah sebebiyle onun cezalandırılmasını istemiş olur.

Bir mümin veya kendi adına yalan söyleyen, keza mümin üzerine küfür isnad eden kişi kâfir olmaz. Ancak Allah ve Allah Elçisi adına yalan söyleyen böyle değildir.

Taatları yok eden şeyler üçtür: Riyâ, şirk ve başa kakma. Çünkü bu üçü taatları, Allaha olmaktan çıkarp, bir başkasına ibadet haline getirir. İşte bu sebeple taatların sevabını ortadan kaldıran Allah en iyi bilendir.

Genellikle, peygamberler ve peygamberlerin cennetlikler dedikleri müstesna, herhangi bir kimsenin cennetlik olduğunu söylemek mümkün değildir.

Şurası bilinmektedir ki, mümin, ancak şehvî arzular kendisine üstün geldiği için günah işler, sonra tevbe etmeyi düşünür ve mağfiret olunmayı umar. Eğer Allah, kendisine nefisinden daha sevgili gelirse, bununla beraber, Allah ile birlikte yaratıklarından da korkuyorsa bu, gerçekte Allahtan korkması demektir. Fakat hakikatte Allahtan değil, mahluktan korkarsa o kişi kâfir olur.

1527 vd.; Ömer Nasuhi Bilmen, Hukûk-ı İslâmiyye ve İslûhât-ı Fıkhiyye Kâmbâu, IV, 67-71; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, III, 392-394.

İMANIN MAHIYETİ

Allahın sevabı vermesi, O'nun bir lütfü olduğu ortaya çıkınca, dile-
diğine sevabı artırması ve kişiyi -dünyada olduğu gibi- başkalarından
üşün tutması Allahın bir hakkı olmuş olur. Allah en iyi bilendir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM SEM'İYYÂT BAHİSLERİ

I- ALLAHIN ÂHIRETTE GÖRÜLMESİ

Allahın Âhirette görülmesi (ru'yettullâh) konusundaki görüşümüze gelince; bu, ümmetin söylediği ve hadisin bildirdiği şekilde, gerçek manada, Allahı yaratıklara benzetmeksizin (teşbîhsiz), görülmeyi inkâr etmeden, Allahı idrâk ve ihâta (kuşama) söz konusu olmaksızın meydana gelecektir.¹ Nitekim Yüce ve Ulu Allah dünyada, kendisinin bir ikrâmı olarak ilim ve marifet verilenler tarafından da bilinmektedir. Allahı dünyada bilmenin karşılığı, O'nu âhirette de bilmek olması mümkün değildir. Allah en iyi bilendir.

1. Mutezile ve Cehmiye mezhepleri, Allah yaratıklara benzetilmiş oluyor düşüncesiyle, O'nun âhirette görülmesini kabul etmezler. Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları ile selef âlimleri, Allahın âhirette müminler tarafından görüleceğini, fakat bu görülenin mahiyetinin bizce bilinmeyeceğini ileri sürerler. Bu konuda geniş bilgi için bk.Eş'arî, el-İbâne, s.12-19; Mâtürîdî, K. el-Tevhîd, s.77-85; Bâkılıânî, K. el-Temhîd, s.266 vd.; Cüveynî, K. el-İrşâd, s.176-186; Pezdevî, Usûlâtü'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidî), s.110-124; Sâbânî, el-Bidâye, s.38-42.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
NÜBÜVET BAHISSLERİ

I- PEYGAMBERLİK

Kaideye göre peygamberlik te sabit olmuştur. Çünkü yaratıkların bir yaratıcısının olduğu ve yaratıklara sırf insan ve lütf olarak sayılamayacak kadar nimetler verdiği ortaya çıkınca, yaratıkların O'na şükretmeleri gerekir. Yaratıkların akılları, O'na yapılacak şükretin iyyüzünü, ölçüsünü ve çeşitlerini idrak ve iharada yeterli değildir. Buna göre Allah, kulları bir müddet sonra İani olmak üzere yaratmış, ayrıca onlar için ceza mükâfat ve yardımlaşma konusu olan şeyler yaratmıştır. Fakat kullar nezdinde bunların bilgisine ulaşma kabiliyeti yoktur. Ayrıca insanların ihtilafları, onların yok olmalarına sebep olur. İşte bütün bu ihtiyaçlarını karşılamak üzere Allah tarafından gönderilmiş bir peygambere ihtiyaç vardır. Allah en iyi bilendir.

Allah Taâlâ, insanlara nimet vererek lutfedince, iyi ile kötüyü birbirinden ayırabilecekleri akı da insan eliği için, onların mazeretini kesip muhtaç olduklarını açıklamak ve Allah yoluna davet işinde tebliğ için peygamber göndererek insanlara lutfetmiştir. Çünkü O, kullarına lutfedendir. Bu, akıldâ yeterlik olduğuna göredir. Bir de akıldâ yeterlik olmadığında durum nasıl olur? düşünün. O zaman peygamberlerin diliyle, Allahın bu hususları açıklamasına lüzum vardır. Allah en iyi bilendir.¹

Peygamberlerin göstermiş oldukları halkın gücünü aşan mucize

1. İnsanların peygamberlere olan ihtiyacı ve peygamber gönderilmesindeki hikmet konusunda bk. Mâûrîfî, K. et-Tevhîd, s.182-183; Pezdevî, Usûlû'd-

işaretler ve apaçık deliller, onların Allah tarafından peygamber gönderildiklerinin sabit olması için yeterli delildir. Allah en iyi bilendir.²

Yine bununla, Hz. Muhammed (S.A.V) in peygamberliği sabit olmuştur. Çünkü O'nun, diğer peygamberlere göre daha çok, daha kesin, daha kuvvetli ve daha açık olan hissi, akli ve ahlâkî mucizeleri vardır.³ Allah en iyi bilendir.

Bizim anlatıklarımızla peygamberlik sabit olunca, peygamberlerin getirdikleri, enir, yasak, vâ'd, vâid vb. şeyler de sabit olur. Çünkü onlar, günahıtan korunmuş olmak, Allah'tan aldıkları elçiliğin gereğini kullar nezdinde yerine getirmekle şereflendirilmiş kimselerdir.⁴ Allah en iyi bilendir.

- Dîn (Ehl-i Sünnet Akâid), s.130-134; Sâbü'nî, el-Bidâye, s.45-46; Telfâzânî, Şerhu'l-Akâid, s.164-165; İbnü'l-Hümâm, el-Müşâyere, s.187 vd.
2. Mucize ile nübüvvelin isbatı konusunda bk. Bağdâdî, Usûlü'd-Dîn, s.178 vd.; Cüveynî, K. el-İrşâd, s.307 vd.; Pezdevî, A.g.e., s.136-141; Sâbü'nî, A.g.e., s.46-47; Telfâzânî, A.g.e., s.165-167; İbnü'l-Hümâm, A.g.e., s.202 vd.
3. Mucize, peygamberlerin peygamberliklerini isbat etmek için göstedicileri tabiat kanunlarına aykırı, herkesi aciz bırakan olay demektir. Müellifimiz, Hz. Peygamberin mucizelerini, akli, hissi ve ahlâkî olarak üçe ayırmaktadır. Akli mucize, Kur'ân mucizesidir. Her devirdeki akıl sahibi insana hitap eder. Hissi mucize, Onun yaşadığı devirdeki insanlara gösterdiği duyu organları ile hissedilen, ayın yarılmaması, humma kütüğünün inlemesi vb. şeylerdir. Ahlâkî mucize de, ondan önce ve sonra hiç kimseye nasip olmayan O'nun yüce ahlâkı ve örnek davranışlarıdır ki, Hz. Peygamber, hayatının hiç bir döneminde bu yüce ahlâktan ayrılmamıştır. İbnü'l-Hümâm da müellifimiz gibi, Hz. Peygamberin mucizelerini, Kur'ân mucizesi, ahlâkî ve hissi mucizeler olmak üzere üçe ayırır. Bk. el-Müşâyere, s.205 vd. Hz. Peygamberin mucizelerinin değişik tasnifleri için bk. Mâürrîdî, A.g.e., s.202-204; Gazzâlî, el-Madnûnû'l-Kebûr, s.18; Sâbü'nî, A.g.e., s.47-52; Telfâzânî, A.g.e., s.168-169.
4. Doğru, güvenilir, zeki, günahıtan korunmuş olmak, Allah'tan aldıkları büyük ve yasakları insanlara eksiksiz ulaştırmak (sıdk, emânet, fetânet, ismet, tebliğ), peygamberlerde bulunması gereken sıfatlardır. Bk. Sâbü'nî, A.g.e., s.53-54; Telfâzânî, A.g.e., s.170-171; İbnü'l-Hümâm, A.g.e., s.194-202; Harputî, Tenkîhu'l-Kelâm, s.282-284. Erkekliğin, peygamberliğin

Genelde kaideye göre, şunu demek mümkündür: Halkın doğru olarak inanması gereken Allahın varlığı, birliği ve bir kısmını zikrettiğimiz sıfatları ve diğer hususların, peygamberliğin sübûtuna bağlı olarak sabit olması caiz ve mümkündür. Peygamberlik te, insanlar içinde peygamberlerin günahıtan beri olduklarını gösteren mucize işaretlerle sabittir. Akıldan bu kabiliyetin olmadığı düşünülmez. Eğer akıldan bu kabiliyet olmasaydı, bu hususu tasdik edemez, yerinde sübûtuna, başkasında adem-i sübûtuna hükmedemezdi. Allah en iyi bilendir.

Müminin imanında yenilenme, her an yeniden oluşma (teceddüd) hükmü vardır. Kendilerinde devamlılık olmayan fiiller böyle değildir. İman ebedî olarak her an gereklidir (müminin ayrılmaz). Bunun içindir ki, onda yenilenme hükmü vardır. Ve çünkü mümin, peşpeşine gelen her zaman parçası içinde küfre düşmekten yasaklanmıştır. Halbuki o, ancak zıddı ile kütürden uzak kalabilir. Küfrün zıddı ise imandır. "Bizi sırât-ı müstakîme ile"5 ayeti ile imanın artması bu çerçevede içinde anlaşılacaktır.6 Allah en iyi bilendir. Denilmiştir ki: "İmanın artmasının manası toplan yapılan ve müphem olan imandan sonra detaylı olarak iman etmektir."7 Buna göre, müminin imanında sebât, ebediyen yaşayacak olsa ebedî olacaktır. Kâfirin inancı da böyledir.

şartlarından olup olmaması ihtilâfidir. Mâürrîdîlere göre peygamberin cr-kek olması gerekir. Eş'arîlere göre kadından da peygamber olabilir. Bk. Sâbü'nî, A.g.e., s.46; İbnü'l-Hümâm, A.g.e., s.194; Şeyhzâde, Nazmü'l-Ferâid, ms.49-50.

5. el-Fâitih, 1/6

6. Sırât-ı müstakîm, devamlılık arzeden yol demektir. Yol devamlıdır fakat bu yolu kaiceden her bir adım yenidir. İnsandaki sıfat ve arzalar, yenilenmek ve her bir arazın yok oluşunun ardından onun bir misli, bir benzerinin yerine geçmesi suretiyle devamlılık arzederler. İman da insanın bir arazıdır. İman arazi, teceddüd-i emsâl adı verilen bu yolla devamlılık ve süreklilik göstermiş olur. Nûreddin es-Sâbü'nî de müellifimiz gibi imanın artmasını, iman arazının teceddüd-i emsâl yoluyla artması şeklinde an-lamıştır. Bk. el-Bidâye, s.90; Telfâzânî ise, bu görüşü tartışılabilir bulur. Bk. Şerhu'l-Akâid, s.157.

7. Mâürrîdîlere göre, iman inanılacak esaslar (mü'menin bin) bakımından artmaz, eksilmez. Ancak Asr-ı Saâdetle icmâî manada müstüman olan

(Müminin ebediyen yaşasa ebediyen mümin, kâfir ebediyen yaşasa ebediyen kâfir olacaktır). Bunun içindir ki, mezkûr iman ve küfürle, ceza ve mükâfatın da ebedî olması hak edilmiştir. Allah en iyi bilendir.

sahâbîler, âyetler nazil oldukça detaylı olarak ta iman etmişler, inanılacak şeyler artılıça onların imanında da artma meydana gelmiştir. Bk. Sâbânî, A.g.e., s.90; Tefâzânî, A.g.e., s.157.

II- DEVLET BAŞKANLIĞI

Kaideye göre, aklın, peygamberlik neyle sabit olursa devlet başkanlığı (imâmet) de onunla sabit olmuştur. Çünkü haddleri icra etmek, cuma ve bayramları kıldırmak gibi, peygamberlerin getirdiği şer'i esasları kendilerine karşı koruyacak, aralarındaki meseleleri hükme bağlayacak, yok olmaya götüren ihtilafı ortadan kaldıracak, zekâtlar ve ganimetlerin beşte biri vb. gibi Allah haklarını insanlardan alacak bir devlet başkanına insanların ihtiyacı vardır. "(Mallarınızı aranızda haksız sebeplerle yemeyiniz ve insanların mallarından bir kısmını günahla yemek için) hakimlere aktarmayınız."8, "(Ey iman edenler, Allaha, peygambere ve) sizden olan idarecilere itaat ediniz"9 âyetleri buna işaret eder. Hz.Peygamber (S.A.V) in şu hadisi de buna delildir: "Bir devlet başkanı olmadan ölen, cahiliye ölümü ile ölmüştür"10. Ancak şu kadar var ki, peygamberler müstesna, belli bir işaret ederek bu masumdur diyemeyiz.

Hız.Ebübekr es-Sıddık'ın -Allahın rızası O'nun üzerine olsun- devlet başkanlığı konusunda kaide şudur: Ümmet, O'nun üzerinde ittifak etmişse göre burada iki ihtimal vardır.

A. Ya Rasûlullah'tan bir işaret yahut ta Yüce Allahın lutfıyla olmuştur. -Biz onların farklı görüşlerinin Hız.Ebübekr üzerinde toplanıldığını görüyoruz.-

8. el-Bakara, 2/138.

9. en-Nisâ, 4/59.

10. Müslim, İmâret, 58; Ahmed b.Hambel, IV, 96.

B. Yahut ta icthadlarıyla olmuştur. Bu da Hz. Ebûbekr'in, merhamette, ilimde, külfet ve angarya yüklenmekte, adalet ve doğruya çağırın dîn hizmetine önem vermede, başkalarından üstünlüğü sebebiyle, hilâfetiinin, müslümanların menfaatına ve O'nun hakkı olduğunu görmeleri suretiyle olmuştur.

Hız.Ömer'in devlet başkanlığına gelince, Hız. Ebûbekr, O'nu hilâfete namzet göstermiş, O da bu işi üstlenmiş, ashâb ta Ebûbekr'in hilâfeti konusunda anlatığımız şekilde O'nun üzerinde ittifak etmiştir. Ömer yaralanınca, bu hadise, halifeyi belirlenme işiyle meşgul olmaktan O'nu alkoydu. Bu sebeple bu işi, iyi niyetle müslümanların menfaatlarını gözetmeleri, dîn ve dünyaları için en hayırlı olanı seçmeleri maksadıyla, Rasûlullahın ashâbından altı kişi arasında şûraya bırakmış, onlar da Osmân -Allah O'ndan razı olsun- üzerinde ittifak etmişlerdir. Hız. Osmân bu işi üstlenmiş, sair ashâb ta O'nun üzerinde ittifak etmiştir. Osmân şehit edildince, şûra ehlinde birden fazla kişi, Ali -Allahın rızası üzerine olsun- üzerinde ittifak etti, biri ise kaçındı ve çekimser kaldı. Ali de bu görevi anlattığımız tarzda ifa etti.

Hız. Peygamber (S.A.V) in "dinin kılıcı" diye isimlendirilişi gibi, Hız. Ebûbekr'in "riddecin kılıcı" diye isimlendirilecek tarzda mürtedlere karşı Allahın zafer ve yardımına mazhar olması; Hız. Ömer'in, "cizyenin kılıcı" diye isimlendirilecek biçimde feithlere; Hız. Ali'nin "Fitnenin kılıcı" diye isimlendirilecek şekilde Hâricîlere¹¹ karşı zafere mazhar olması, imamet konusunda söylediklerimizi desiclemektedir. Başarı ve günahın korumak Allaha mahsustur.

11. Hâricî, meşru devlet başkanna isyan eden demektir. Havâric, İslâm mezheplerinin büyüklerindendir. Hız. Ali'ye karşı isyan ettikleri için bu ismi almışlardır. Hâricîler, Hız. Ali'nin, Osmân'ın, Cemel ve Siffin savaşına katılanların, Hakem Olayına rıza gösterenlerin kâfir olduklarını ileri sürmüşlerdir. Necedât müstesna, bütün hâricî fırkalar, büyük günah işleyenin küfre düşüğünü söylemiş, zâlim imama karşı çıkmanın vacib olduğu kanaatını benimsemişlerdir. Geniş bilgi için bk. Es'arû, Makâlât, I, 86 vd.; Bağdâdî, el-Fark, s.72 vd.; İsfârâ'înî, et-Tebârî, s.26 vd.; Şehristânî, el-Milel, I, 114 vd.

I- KUR'ÂN HAKKINDA DURAKLAMAMA

Kaideye göre, Kur'ân hakkında duraklamaman (tevakku) hiç bir mânâsı yoktur. Ancak şu kadar var ki, O, anlattığınız şekilde Allahın ne zâtının aynı, ne da zâtından başka ve ayrı (ğayr) dır. Çünkü Kur'ân hakkında tevakku iki ihtimalden hâli değildir:

A. Ya Kur'ânın, Allahın zâtının aynı ve ğayrı veya ne aynı ne de ğayrı olduğu hususunda bilgi sahibi olmamasıdır. Bu takdirde doğrunu öğrenmesi gerekir. Allah Taâlâ şöyle buyurmuştur: "Eğer bilmiyorsanız, zikir ehline sorunuz."¹

B. Yahut ta ne olduğunu bilmesidir. O halde Kur'ân hakkında tevakku inancı mümkün değildir. Allah en iyi bilendir.

1. en-Nahl, 16/43.

II- KUR'ÂNIN MÜTEŞABİHI

Kur'ânın müteşâbihli hakkında söylenecek söz şudur: İnsanlar, kasedilen mananın hakikatına vakıf olamamaları da, Allah Taâlâ'nın onları müteşâbihlere inanmakla imtihan etmesi caizdir. Tıpkı kulların, kendisinde bulunan hikmetin hakikatına vakıf olamadıkları çeşitli ibadetlerdeki sair imtihan çeşitleriyle onları imtihan edışı gibi, bu da bir çeşit imtihan olmaktadır. Müteşâbihli indirmenin faydası, kendisiyle amel gerekli olan murâd-ı ilâhîye vâkıf olamadıkları halde, kulların yalnızca okuma farzını yerine getirmeleri ve ulâvet yönünden istifade etmeleri de olabilir. Bu, hükmüyle amel caiz olmadığı halde, Kur'ânın mensûh âyetlerini okumaya benzer. Bununla Allahın, onlara bir delil sunmuş olması da caizdir. Çünkü Kur'ân, ancak onların dili ve lugatlarıyla indirilmiştir. Bu dili bilmelerine ve belâğatlarına rağmen, ondaki manaya vâkıf olmaktan aciz kalmışlardır. İşte bu husus, onları buna vâkıf olmaktan aciz bırakan varlığın, onu indirgen Allah Taâlâ olduğunu kendilerine göstermektedir.

Müteşâbihle imtihan (ın kazanılması), onda duraklamak, manasını araştırarak asırlıklara dalmamak, bunu bilme-yi âlimine bırakmakla olması da mümkündür. Çünkü imtihan çeşitli durumlarda vâkı olur. Bazen müteşâbihle imanla, bazen müteşâbihle amelle, bazen de içyüzünü araştırmamak ve müteşâbihle dalmamak suretiyle olur. Bazen müteşâbihle kasedilen mananın açıklanmaması da caiz olur. Çünkü yaratıklar için müteşâbihin manasını açıklamaya ihtiyaç bulunmaz. Onların bu durumunu (insanların neye muhtaç olup neye olmadığını), gizli ve açığı bilen Allah bilmiştir de, onlara açıklamamıştır. Allah en iyi bi-

lerdir.

İlimde otorite (râsih) olanların, müteşâbihlerin te'vilini bilmesi mümkündür. Çünkü Allah Taâlâ, indirtilenden kasedilen manaya vâkıf olabilmeleri için râsihlere akıl ve anlayış ihسان etmiş; müteşâbihli ve ondaki manaları bilmeleri için onlara imkân vermiştir.

Bütün bunları söylemek hükmün bakımından caiz olunca; Allahın, müteşâbihin manasını gizlemesi ve bununla kullarını imtihan etmesi de caizdir. Eğer insanlar, müteşâbihden Allahın muradına vâkıf olurlarsa ve Allahın ona ulaşmayı lutfetmesi sebebiyle bunu bilirlerse, müteşâbihle hükmederler. Aksi halde, onun Allah Taâlâ tarafından indirildiğine ve onun indirilmesinin, Rabbin hikmeti olduğuna iman gerekir. Çünkü Allah hikmet sahibidir, her şeyden haberdardır.

Müteşâbih iki manaya gelen bir isimdir. Birincisi, birbirine benzermesi sebebiyle manada karışıklık bulunan anlamınadır. "Çünkü bizce sıgırlar birbirine benziyor"² âyetindeki gibi. İkincisi ise, bir kısmı diğer kısmına uygun olan ve onu doğrulayan şey manasıdır. "(Allah sözün en güzeli olan Kur'ân) âyetleri birbirine benzeyen ve birbirini tasdik eden bir kitap halinde indirdi."³ âyetinde olduğu gibi. Eğer Kur'ânın müteşâbihli, son manada ise, bundan muradın anlaşılması mümkündür. Eğer müteşâbih, birinci manada olursa şüpheli yok ki, kulların ondan murad bilmeleri mümkün değildir. Her ne kadar (istisnâ olarak) Allahın hikmetinde, kullarının kalblerini bir nevi lutfu ile müteşâbihin manasına muttali kılmaması caiz ise de (hal böylece). Çünkü her şeyi bilen ve lutf sahibi olan O'dur.

2. el-Bakara, 2/70
3. ez-Zümer, 39/23

b.el-Abbâs el-İyâzî'nin, O da İmam Ebûbekr Ahmed b.İshâk el-Cûzcânî'nin, O da İmâm Ebû Süleymân el-Cûzcânî'nin, O da İmam Muhammed b.el-Hasan eş-Şeybânî'nin, O da İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe -Allah O'ndan razı olsun- nin öğrencisidir.

III- MA'DÛM

Ma'dûm (yok) konusunda söylenecek söz şudur: Eğer ma'dûm şey olsaydı, -varlığı olsa dahi- Allah ile değil, kendi başına var olan eşya benzeri olurdu. Bu takdirde de, eşya ezelde var olurdu. Halbuki bunu söylemek, kevhidî ortadan kaldırmak demektir. Eğer yok (lâ şey), bir var olmayış (nefy) ise, o zaman, şey, isbâtın (varlığın) adı olur. Halbuki (Allahian ğayrı) kadîm eşyanın varlığını söylemek, Dehşetlerin sözünü isbat etmektir.⁴

İmdi, şey'in isbat ismi olduğu sabit olunca; -çünkü lâ şey yokluktur- Allahın, şey ismi ile isimlendirilmesi caizdir. "O'nun gibi hiç bir şey yoktur"⁵ âyetinde olduğu gibi. Bir kayıt koymadan, Allahın sıfatına şey demek te, lâ şey demek te caiz değildir. Çünkü bu söylendiği takdirde, Allahın ğayrı olan sıfatın isbatı veya nefyi yapılmış olur. Allahın sıfatı için zaruf olarak sıfat denir, başka bir şey denmez. Allah en iyi bilendir. Allah, Hz.Muhammed'e ve temiz âilesine pek çok salât ü selâm etsin.

Büyük âlim ve imam Ebû Seleme Muhammed b.Muhammed el-Buhârî'nin Cümeli Usûlî'd-Dîn isimli kitabı sona ermiştir. Ebû Seleme, İmam Nâsır b.Ahmed el-İyâzî'nin, O da, İmam Ebû Nâsır Ahmed

4. Ma'dûm konusunda bk.Mâürrâfî, K.er-Tevhîd, s.86; Pezdevî, Usûlî'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidî), s.308-311; Sâbûnî, el-Bidaye, s.73; Tefâzânî, Şerhu'l-Akâid, s.192.

5. eş-Şûrâ, 42/11

- Beyâzî, Kemâlüddîn Ahmed b. Hasan, *İşârâtü'l-Merâm min İbââtü'l-İsmâ, nşr. Yûsuf Abdürczâk, Mısır, 1368/1949.*
- Beyhâkî, Ebûbekr Ahmed b. Huseyn, *es-Sünenü'l-Kübrâ, Beyrût, 1355.*
- Cürcânî, Seyyidşerif Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf, İst., 1311.*
-, *et-Tarîfât, İst., is.*
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelek b. Abdillâh, *K.el-İrşâd ü'lâ Kavâiü'l-Edille fî Usûl'l-İ'ikâd, nşr. M. Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülmin'im Abdülhamîd, Mısır, 1369/1950.*
- Devvânî, Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adidiyye, İst., 1317.*
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Es'as, *es-Sünen, nşr. Muhammed Muhiyiddin Abdülhamîd, Beyrût, is.*
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl, *el-İbâne an Usûl'd-Diyâne, Medine, 1975.*
-, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'hişâfu'l-Musallîn, nşr. H. Ritter, İst., 1929-1930.*
- Fetbullâh Hüleyf, *Mukalimeü Kiriâbi'l-Tevhîd, Beyrût, 1970 den ofset İst., 1979.*
- Fuat Sezgin, *GAS, Leiden, 1967.*
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İkîsâd fî'l-İ'ikâd, Mısır, is.*
-, *el-Madnûnu'l-Kebîr, Mısır, 1309.*
- Goldzihier, Dehriyye, *İslâm Ansiklopedisi, III, İst., 1963.*
- Harpûn, Abdullâif, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehl'l-İslâm, İst. 1330.*
- Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku, İst., 1987.*
- Hey'et, *el-Mu'cemu'l-Felsefi, Kâhire, 1399/1979.*
- Heytemî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *ez-Zevâcir an*

- İktirâf'l-Kebâr, Mısır, 1970.*
- I. Abdülhamîd, *İslâmda İtikâdi Mezhepler ve Akâid Esasları, (trc. M. Sâim Yaprém), İst., 1981.*
- Ibn Ebi'l-İzz, Ali b. Ali, *Şerhu'l-Akideü'l-Tahâviyye, Beyrût, 1404/1984.*
- Ibn Ebi'l-Vefâ el-Kuraşî, Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye, Tah. Abdulfetâh Muhammed el-Huuv, Mısır, 1399/1979.*
- Ibn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime, (Trc. Süleyman Uludağ), İst., 1983.*
- Ibn Hallikân, Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân, Beyrût, is.*
- Ibn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fî'l-Millet ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal, Beyrût, 1395/1975.*
- Ibnü'l-Hümâm, Kemâl b. el-Hümâm, *el-Missâyere fî İlmü'l-Kelâm, Bulak, 1317.*
- Ibnü'l-İmâd, Abdülhayy b. Ahmed, *Şezerâtü'z-Zehab, Beyrût, is.*
- Ibn Kuluboga, Ebu'l-Adl Zeynuddin b. Kâsım, *Tâci't-Terâcim fî Tabakâtü'l-Hanefiyye, Bağdad, 1962.*
- Ibn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *es-Sünen, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, Mısır, 1373/1954.*
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer Şahfûr b. Tahîr, *et-Tebisûr fî'd-Dîn, Mısır, 1359/1940.*
- Izmîrî, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm, İst., 1339-1343.*
- Kâdi Abdülcebâr, Abdullâh b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse, nşr. Abdülkerîm Osmân, Kâhire, 1384/1965.*
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Küttüb ve'l-Fünûn, İst., 1971.*
- Kelevî, Muhammed b. Süleymân, *Keîâbu'l-İlmü'l-Ahyâr min Fu-kahâi Mezhêbi'n-Numânü'l-Muhîr, Bursa Eski Eserler Kıp. Hüseyin Çelebi Böl.nr. 811.*
- Kemal Işık, *Matûrâtü'n Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Pey-*

gamberlik Anlayışı, Ankara, 1980.

....., *Müezzenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 1967.
Kenderî, İbn Bezzâz Muhammed b. Muhammed, *Menâkıbu'l-İmâmî'l-A'zam*, Hindistan, 1321.

Leknevî, Muhammed b. Abdilhayy, *el-Fevâidü'l-Bekhiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Mısır, 1324.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kıtabu'l-Tevhîd*, nşr. Fethullâh Huleyf, Beyrût, 1970 den ofset İst., 1979.

Mein Yurdağır, *Allahın Sıfatları Esmâü'l-Hüsna*, İst., 1984.

M. Said Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara, 1988.

....., *Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Muîn Neseî*, A.Ü.I.F. Der.C.XXVII, Ankara, 1985.

M.Saim Yeşrem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, İst., 1980.

M.Şerefeddin, *Türk Kelâmcıları*, D.F.I.F. Mec. Sayı:23.

Muvaffak b.Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe*, Hindistan, 1321.

Müellifi mecnûl, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Din*, Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa Böl. nr. 1648/2.

Münâvî, Muhammed Abdürraûf b. Tâci'l-ârifin, *Feyzu'l-Kadir Şerhu'l-Câmi's-Sagûr*, Beyrût, 1391/1972.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *el-Cümü's-Sahih*, nşr. M.Fuâd Abülübâkî, Mısır, 1374-1375.

Necatî Öner, *İnsan Hürriyeti*, İst., 1982.

Neseî, Ebu'l-Maîn Meymûn b. Muhammed, *Tebziratü'l-Edille*, Süleymaniye Ktp. Fâtiha Böl. nr. 2907.

Ö.Nasuhî Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstidlâh-ı Fıkhiyye Kâniûsu*, İst., 1967.

Pezdevî, Ebu'l-Yûsuf Muhammed b. Muhammed, *Usûli'd-Din* (Ehl-i

Siynet Akaidi, trc. Şerafeddin Gölcük), İst., 1980.

Sabîm, Nuredin Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1979.

Süleyman Uludağ, *Tefâzânî'nin Şerhu'l-Akaidi'ne Yazdığı Önsöz*, İst., 1982.

Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebîbekr, *el-Le'ali'l-Masriûa fî'l-Ahâdisi'l-Mevziûa*, Beyrût, 1395/1975.

....., *Tabakâü'l-Müfessirin*, Kâhîre, 1396/1976.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdikerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrût, 1395/1975.

Şerafetin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Filleri*, İst., 1979.

Şeyhzâde, Abdurrahîm b. Ali, *Nazmü'l-Ferâid ve Cem'ul-Fevâid fî beyânî'l-Mesâililel Vakaa fihâ'l-İhtilâf beyne'l-Mâtürîdiyye ve'l-Eş'ariyye fî'l-Akaid*, Mısır, 1317.

Taşköprüzâde, İsmâuddin Ahmed b. Muslihiddin Mustafa, *Ta-bakâü'l-Fukahâ*, Musul, 1380/1961.

Tancî, Muhammed b. Tâvî, *Abu Mansur al-Mâtürîdî*, A.Ü.I.F. Dergisi, C.IV, sayı: I-II, Ankara, 1955.

Tefâzânî, Sa'uddin Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Akaid*, İst., 1326.

Tehânevî, Muhammed b. A'îâ b. Ali, *Keşşafu Istidlâhi'l-Funun*, Kalküta, 1862 den ofset İst., 1984.

Temîmî, Takyyüddin b. Abdilkâdir el-Ğazî, *er-Tabakâü's-Sen'iyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa Böl. nr. 1906.

Triton, *İslâm Kelâmı* (trc. Mehmet Dağ), Ankara, 1983.

Watt, *İslâm Düşüncesinin Tesekkül Devri*, (trc. E.Ruhi Fırlıklı), Ankara, 1981.

Zebîdî, Murtaza Muhammed b. Muhammed, *İlhâfû's-Sâdeî'l-Mülâkân bi Şerhi Esrâri İhyâi Ulûmî'd-Dîn*, Mısır, is.

Zehabî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-Fitidâl ve Nakdi'r-Ricâl*, Beyrût, 1382/1963.

İNDEKS

- A**
- Akıl: 32,33
 Âlem: 40,41,43,45,74
 Ali: 90
 Araz: 40,48
 Aslah: 62
 Ayn: 40
- B**
- Bağdat: 14
 Bağdâdî (Abdülkâhir): 14
 Basra: 14
 Bedâ: 52
 Bilgi: 30,31,32
- C**
- Cebr: 59,60
 Cism: 48
 Cümeli Usûl-i Dîn: 17,22,96
- D**
- Dârü'l-Harb: 67
 Dârü'l-İslâm: 67
 Dehiyye: 53,96
- E**
- Ebübekr es-Siddîk: 89,90
 Ebübekr el-Cüzâî: 17,19,21,96
 Ebübekr el-Yâzî: 19
 Ebû Hanîfe: 13,21,97
 Ebû Hasr el-Yâzî: 19
 Ebû Seleme: 16,17,18,19,21,22,23,
- 24,30,60,96**
- Ebû Süleyman el-Cüzâî: 21,97
 Enir: 59,74
 Esbâb-ı İlm: 32
 Esnâ-i İlahiyye: 48,49
 Eş'arî: 14
 Eş'ariyye: 13,14,15,17
 Ezeli: 34
- F**
- Fehm: 34
- Ğ**
- Çalar: 57
- H**
- Haber: 32,33
 Hâdis: 41,42,44
 Hakîm es-Semerkandî: 15
 Hâricler: 90
 Hikmet: 15,62
 Hudûs: 39,53,55
 Hüsn-kubr: 15
- İ**
- İbn Bezzâz el-Kenderî: 16
 İbn Ebî'l-Vefâ el-Kurâşî: 16
 İbn Haldûn: 14
 İbn Hazm: 14
 İbn Kudrîboğâ: 16
 İdâil: 65
 İthiyâr: 63

İNDEKS

EBÜ SELEME ES-SEMERKANDİ

İlâh: 43,44	Mütesabih: 94,95
İmamet: 89,90	Mütevellid: 63
İman: 34,71,72,87	N
İrade-i cüz'îyye: 15	Nasr b. Ahmed el-İyâzî: 16,17,18,19,21,96
İstisnâ: 71,72	Nefs: 49
İstidâat: 66,67	Ne'iy: 48,96
İyân: 32	Ne'iy: 59,74
	Nesefî (Ebu'l-Maîn): 15,17,18
K	Nih: 35
Kader: 15,59,60	O
Kaderiye: 63,64,65	Osmân: 90
Kadim: 44	Ö
Kaza: 34,60	Ömer: 90
Kebrî: 71,76	P
Kelevî: 16	Peygamberlik: 35,85,86,87
Kelâmullâh: 55,56	Pezdevâ: 15
Kezib: 57	R
Kidem: 39	Rubûbiyet: 59
Kur'ân: 93,94,95	Rusug'fenî: 15,18,19
Kütür: 71,72	Ru'yecullâh: 81
L	S
Lekevvî: 16	Sânî: 41
M	Semerikand: 17
Ma'dûm: 42,96	Sifâtullâh: 47,48,50,51
Ma'rîfet: 15,72	Ş
Ma'siyet: 65	Şehristânî: 14
Mâurâfâ: 13,15,16,17,18,19	Şey: 42,48,96
Mâurûdiyye: 13,14,15,17,22	Şeybânî (Imam Muhammed): 21,97
Mâverâünnehir: 14,17	Şirk: 75,76
Mucize: 33,86,87	T
Muhâl: 57,58	Tâat: 65,71,77
Muhammed (a.s.): 30,35,86,96	Taşköprüzâde: 16
Muhdis: 39,42	Ta'âlî: 34,49,50,51
Mutezile: 13,15,67	Teceddüd: 87
Muvaffak b. Ahmed: 16	Telvîz: 59
Müdebbir: 40,41	Teklîf: 66,67
Mükevven: 52,61	Teklîfu mâ lâ yuâk: 15
Mümkin: 33	Tekvîn: 52,53,61
Mümteni: 33	Temînî: 17
Mürce: 63,64	

Temkin: 66	Va'd-Vaûd: 59,74,75
Testî: 59	Vahdâniyet: 43,44,46
Teşbîh: 49	Velâyet: 76,77
U	Vehm: 34
Uslû'ü'd-Dîn: 22	V
Vâcib: 33	

نفس: ١٦:	موزلة: ٢٦:
نقى: ٩، ١٣، ١٥، ١٦، ١٧، ١٩، ٣٨	معمرة: ٩، ٣٢
نقمان: ١٤، ١٥	مدرم: ٣٨، ١٢
نقى: ٢٠، ٢٦، ٢٨، ٣٢	مورقة: ٢٦، ٢٨، ٣١
نرج: ١٠:	مصبية: ٧، ٢١، ٢٥، ٢٧، ٣٠
و	مير: ١٢
واجب: ٧، ٩	مكان: ١٩، ٢١
وجود: ١٢، ١٣، ١٦، ٢٢، ٣٨	مكون: ١٨
وحداية: ١٤، ١٥، ١٧، ٢٧	مستع: ٩
وعد: ٢٠، ٢٨، ٢٩، ٣٢	مكن: ٩
وقف: ٣٥	مئة: ٣٠
ولاية: ٣٠	و
وهم: ١٠، ١٥، ٢١، ٢٢	نصرين احد: ٣٨
	نعم: ٢٩

لرد: ١٥	صدق: ٩
فناء: ٣٥، ٢٨	صفحة (صفحات الله): ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ٣٨
فهم: ١٠	صمد: ١٥
ق	ض
قذر: ٢١، ٢٠	ضف: ١٤
قذرة: ١٥، ١٧، ١٥	ضلال: ٢٥
قذرية: ٢٣، ٢٢	ط
قديم: ١٤، ١٢	طاعة: ٢٧، ٢٥
قرآن: ٢٥، ١٩	ع
قضاء: ٢٨، ٢٣، ١٨، ١٤، ١٣، ١٢، ١١، ٨	عالم: ٢٨، ٢٥، ٢١، ١٥
قيم: ١٢	عادة (عبرية): ٢١، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٦
ك	عنان: ٣٥
كيرة: ٢٩، ٢٧	عصر: ١٥، ١٤، ١٢
كذب: ١٧، ١٦، ٩	عدد: ٢٤، ١٥، ١٤
كرو: ٢٠	عقل: ٣٠، ٢٩، ٢٣، ٢١
كفر: ٢٦، ٢٥، ٩	عدم: ٢٢، ٢١، ١٢
كلام: ١٩، ١٥	عصية: ٩، ٣٢، ٣٤
م	عقاب: ٣٧، ٣٣، ٣٠، ٢٩، ٢٨، ٢٣
مشابه: ٣٧، ٣٦	عقل: ٣٢، ١٨، ٢١، ١٥، ٩، ٨
متولد: ٢٨، ٢٣	علم: ٣١، ٢٦، ٢١، ١٨، ١٥، ٨، ٧
محوس: ٢٤	عل: ٣٥
محال: ٣١، ٢٠، ١٩	عمر: ٣٥، ٣٤
مخبر: ١٤، ٣١، ١٢	عيان: ٢٧، ٢١، ٩، ٨
محمد (رض): ٣٨، ٣٧، ١٠	عين: ٢٨، ٢٠
محمد بن الحسن الشيباني: ٣٨	غ
ملاير: ١٤، ١٢، ١١	غلط: ٢٠
مرجئة: ٢٣	ف
مشية: ١٠	فاسق: ٣٠

خ	تليط: ٢٠
خير: ١٩، ٩، ٨	تشبه: ٣١، ١٩
خلجان: ٢٥	تصديق: ٢٧، ٢٦، ١٠
خوارج: ٣٥	تعطيل: ٣١، ١٧، ٩
د	تغير: ١٥، ١٧
دار الاسلام: ٢٦	تفويض: ٢٠
دار الحرب: ٢٦	تكليف: ٢٥
دهرية (اهل الدين): ٣٨، ١٨	تكرين: ٢١، ٢٠، ١٨، ١٥
دين: ٣٤، ١٠	تمكن: ٢٥
ذ	توحيد: ٣٨، ٣٢، ١٣
ذات: ١٥، ١٠	توفيق: ٢٥، ٢١
ز	ث
رؤية: ٣١	ثواب: ٣٣، ٣٠، ٢٨، ٢٣
روية: ٣٧، ٢٩، ٢٠	ج
رسالة: ٢٧، ٣١، ٣٢	جاذبية: ٣٤
رسول: ٩، ١٠، ٢٤، ٣٠، ٣٣	جبر: ٢٦، ٢١، ٢٠
رشاء: ٣٠	جحود: ٢٧
ز	جسم: ١٦، ١٥، ١١
زيادة: ٣٣، ١٥	حل اصول الدين: ٣٨، ٧
س	جهل: ٢٧، ١٨، ١٤، ٩، ٨
سكون: ٢٣، ٢٢، ١٤، ١١	ح
سبع: ٩، ٨	حاجة: ٣٦، ٢١، ١٥، ١٤، ١٢
ش	حدث (حدث): ١٩، ١٧، ١٥، ١٤، ١٢
شرك: ٣٠، ٢٩	حركة: ٢٣، ٢٢، ١٤، ١١
شيء: ٣٨، ١٨، ١٦، ١٥، ١٢، ٩	حكمة: ٣٦، ٢٨، ٢٣، ٢١، ١٥، ١٤
ص	حواس: ٢١، ٩، ٨
صانع: ٣٢، ٣١، ٢٦، ١٢	

فهرس، الاسماء والفرق والمثل والمصطلحات والكلمات

اصطرار : ٢٣	آيات : ٣٢، ٢٨، ٩
اصلال : ٢٥	ابو بكر : ٣٥، ٣٤
اعقاد : ٣٦، ٣٣، ١٠، ٩، ٧	ابو بكر الجوزجاني : ٣٨
أعمال العيد : ٢٠، ٢٢، ٢٦، ٢٣	ابو حنيفة : ٣٨
احاد : ١٥	ابو سلمة : ٣٨، ٧
إله : ١٣	ابو سليمان الجوزجاني : ٣٨
امامة : ٣٥، ٣٣، ٣٢	ابو نصر الباصي : ٣٨
امساح : ٩	احد : ١٥
امر : ٣٢، ٢٨، ٢٠، ٢٦	اختيار : ٢٣
امكان : ٩	ازل : ٣٨، ١٩، ١٨، ١٦، ٩
اجاب : ١٧، ١٥	اسباب العلم : ٨
ايمان : ٣٧، ٣٦، ١٠، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠	امشاء : ٣٧
ب	امساعة : ٢٥
بدا : ١٨	اماء الله : ١٧، ١٦
برهان : ٣٢، ٩	اماء الصديق : ١٧
ت	اماء الكاتب : ١٧
تجدد : ٣٣	اصلاح : ٢٣
تجزي : ١٥	امور الدين : ٧
تدبير : ١٢	

فهرس الاحاديث

المقدمة	٢٤
الحدِيث	٢٤
القدرية تجوس هذه الامة	٢٤
صفان من ائسي لائاهم شاعى : القدرية والمرجئة	
من مات وليس له امام عامه فقد مات ميتة جاهلية	

فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة	الصفحة
إهدنا الصراط المستقيم	الفاتحة ١/١	٣٣
أولئك بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين	البقرة ٣١/٢	٢٤
إن الله لا يغير أن يشرك به ويغير ما دون ذلك		
من يشاء	النساء ٤٨/٤	٢٩
إن البقر تشابه علينا	البقرة ٧٠/٢	٣٧
أنه غفور شكور	فاطر ٣٠/٣٥	٢٩
تعلم ما لن نفسي ولا أعلم ما لن نفسك	المائدة ١١٦/٥	١٦
شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا	الأنعام ١٣/٤٢	١٠
عسى يسهل الله لكم	البقرة ١٧١/١٨	٢٠
فستعلموا أهل الذكر	الأنعام ١٩٦/١٩	٣٦
قل أي شيء أكبر شهادة . قل الله شهيد	الزمر ٢٣/٣٩	٣٧
كذبا متشابها	الأنبياء ٢٣/٢١	١٠
لا يسأل عما يفعل وهم يسألون	الأنبياء ٢٢/٢١	١٣
لو كان فيهما آفة إلا الله لفسدنا	الأنعام ١١٦/٤٢	٣٨، ١٦، ١٠
ليس كذله شيء وهو السميع العليم	الصافات ٩٦/٣٧	٢٢
والله خافكم وما تعلمون	النساء ٥٩/٤	٣٤
واولوا الأمر منكم	البقرة ١٨٨/٢	٣٤
وتدلوا بها إلى الحكام	المجادلات	
وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا		
تصرون	٢١-٢٠/٥١	١٢
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا		
كثيرا	النساء ٨٢/٤	٩
وما يستوى الأحياء ولا الأموات	فاطر ٢٢/٣٥	٢٠
وهو اللطيف الخبير	الأنعام ١٠٢/٦	٣٧

٣٧ . النازي ، محمد عبد الرؤوف بن تاج المارفين : فيض القدير شرح الجامع الصغير . طبعة بيروت ١٩٧٢/١٣٩١ .
 ٣٨ . النسخي ، أبو المين صيون بن محمد : تحفة الأدلة . مطبعة بركة بقمه قانس من المكتبة السلطانية باستنبول رقم ٢٩٠٧ .

بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماريتية والاشعرية في العقائد .

طبعة مصر ١٣١٧ هـ .

٢٤ . الصاوي ، نور الدين ابو محمد احمد بن محمود : البداية في اصول الدين ، تحقيق الدكتور بكر طويال اوعل ، طبعة القاهرة ١٩٧٩ م .

٢٥ . طاش كبرى زاده ، عصام الدين احمد بن مصلى الدين مصطفى : طبقات الفقهاء ، طبعة الموصل ١٩٦١/١٣٨٠ م .

٢٦ . الميثلون ، اسماعيل بن محمد : كشف الخفاء ومزيل الإلصاق عما اشتر من الأحاديث على السنة الناس ، طبعة بيروت ١٣٥٢ هـ .

٢٧ . العراقي ، ابو حامد محمد بن محمد : الاقتصاد في الاعتقاد ، طبعة القاهرة ١٩٦٦/١٣٨٥ م .

٢٨ . — : المئينون الكبير ، طبعة مصر ١٣٠٩ هـ .

٢٩ . فؤاد سركين : تاريخ التراث العربي ، طبعة القاهرة ١٩٧٨ م .

٣٠ . فتح الله خليف : مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي . طبعة اسطنبول ١٩٧٩ م .

٣١ . م . مصورة عن طبعة بيروت ١٩٧٠ م .

٣٢ . الكهري ، محمود بن سليمان : كتاب اعلام الاحبار من فقهاء مذهب الشيعة الاثنا عشر ، مطبوعة بقسمه حسين جلي من مكتبة الآثار القديمة ببيروت .

٣٣ . رقم ٨١٩ .

٣٤ . كولد ستر : الدهرية ، دائرة المعارف الإسلامية . ج ٩ ، ص ٢٣٧ —

٣٥ . طبعة بيروت بدون تاريخ .

٣٦ . الماكوري ، محمد بن عبد الحلي : الفوائد البية في تراجمه انشبية ، طبعة مصر ١٣٢٤ هـ .

٣٧ . الماتريدي ، ابو منصور محمد بن محمد بن محمود : كتاب التوحيد ، تحقيق الدكتور فتح الله خليف ، طبعة اسطنبول ١٩٧٩ م .

٣٨ . بيروت ١٩٧٠ م .

٣٩ . مجهول المؤلف : شرح جمل اصول الدين ، مطبوعة بقسم شهيد علي باشا من المكتبة السليمانية باسطنبول رقم ١٦٤٨٢ م .

٤٠ . مسلم ، ابو الحسين مسلم بن الحجاج : الجامع الصحيح ، نشره محمد فؤاد عبد الباقي ، طبعة مصر ١٣٧٤ — ١٩٥٥/١٣٧٥ — ١٩٥٦ م .

١١ . البادلاني ، ابو بكر محمد بن الطيب : كتاب التوحيد ، تحقيق الاب روثرد يورسف مكارث اليسوعي ، طبعة بيروت ١٩٥٧ م .

١٢ . البهادي ، ابو منصور عبد القاهر بن طاهر : اصول الدين ، طبعة بيروت ١٩٨١/١٤٠١ م .

١٣ . — : الفرق بين الفرق ، تحقيق محمد يحي الدين عبد الحميد ، طبعة بيروت بدون تاريخ .

١٤ . البياض ، كمال الدين احمد بن الحسن بن سنان الدين : إشارات البرام من عبارات الإمام ، طبعة مصر ١٩٤٩/١٣٦٨ م .

١٥ . البيهقي ، ابو بكر احمد بن الحسين : السنن الكبرى ، طبعة بيروت ١٣٣٥ هـ .

١٦ . الشاذلي ، سعد الدين مسعود بن عمر : شرح العقائد السنية ، طبعة اسطنبول ١٣٢٦ هـ .

١٧ . القمي ، تقي الدين بن عبد القادر العري اخفي : الطبقات السنية في تراجم ائمة الشيعة ، مطبوعة بقسم شهيد علي باشا من المكتبة السليمانية باسطنبول رقم ١٩٠٩ م .

١٨ . الجريسي ، امام الحرمين عبد الملك بن عبد الله : كتاب الإرشاد الى قواطع الأدلة في اصول الاعتقاد ، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وعلى عبد الله ، طبعة مصر ١٩٥٠/١٣٦٩ م .

١٩ . حاجي خليفة (كاتب جلي) ، مصطفى بن عبد الله : كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون ، طبعة اسطنبول ١٩٧١ م .

٢٠ . الداعي ، ابو عبد الله محمد بن احمد : ميزان الاعتدال رفند الرجال ، طبعة بيروت ١٣٨٢/١٩٦٣ م .

٢١ . السيوطي ، جلال الدين ابو بكر عبد الرحمن بن ابى بكر : اللآلئ المنصوبة في الأحاديث الموضوعة ، طبعة بيروت ١٣٩٥/١٩٧٥ م .

٢٢ . الشهرستاني ، ابو الفتح محمد بن عبد الكرم : الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، طبعة بيروت ١٣٩٥/١٩٧٥ م .

٢٣ . شيخ زاده ، عبد الرحمن بن علي بن المؤيد : نظم الفرائد وجمع الفوائد في

القول في المعلوم

ثم القول في المعلوم^{١٤٢} بأن المعلوم^{١٤٣} "لو كان شيئاً لكان شبه الأشياء بنفسها لا بالله - ولو كان به الوجود - ولكانت الأشياء قديمة في الأول وفي ذلك بقي التوحيد ، وإذا كان لشيء نفياً^{١٤٤} يجب أن يكون الشيء إسم الإثبات ، وفي إثبات الأشياء قديمة لم تزل إثبات قول أهل الدهر^{١٤٥} "ثم لا ثبت أن الشيء إسم إثبات . إذ لشيء نفى ، جاز أن يسمى به الله تعالى كقولنا : " ليس كمثل شيء^{١٤٥} الآية . ثم أن لا يجوز أن يسمى الصفة شيئاً ولا لشيء على الإطلاق لما في ذلك إثبات غير أو نفى ، لكنه يقال " صفة بالضرورة " لا غير ، والله اعلم . وصلى الله على محمد وآله الطيبين وسلم كثيرا .

ثم كتاب جل أصول الدين للإمام العلامة أبي سلمة محمد بن محمد البخاري تلميذ الإمام نصر بن أحمد العياشي [تلميذ الإمام أبي نصر أحمد بن العباس العياشي]^{١٤٦} تلميذ الإمام أبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني تلميذ الإمام أبي سليمان الجوزجاني تلميذ الإمام محمد بن الحسن الشيباني تلميذ الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله عنه

المراجع

- ١ ابن أبي الرواء القرشي عبد القادر بن محمد : الجواهر النقية في طبقات الطفلية . تحقيق الدكتور عبد الفتاح محمد الطلح . طبعة مصر ١٩٧٩، ١٣٩٩
- ٢ ابن حزم . أبو محمد علي بن أحمد : الفصل في المثل والأمواء والنحل . طبعة بيروت ١٩٧٥، ١٣٩٥
- ٣ ابن قطلوبغا . أبو العدل زين الدين قاسم : تاج التراجع في طبقات الخفية، طبعة بغداد ١٩٦٢ م
- ٤ ابن المقام . الكمال بن المقام : المسيرة في علم الكلام (مع شرحه المسمى المسامرة لابن أبي شريف) ، طبعة بولاق ١٣١٧ هـ
- ٥ أحمد بن حنبل ، أحمد بن محمد بن حنبل : المسند . طبعة بيروت بدون تاريخ
- ٦ الاسفرايني . أبو المظفر شاهفور بن طاهر . النجاشي في الدين ، طبعة مصر ١٣٥٩ / ١٩٤٠
- ٧ الأضرعي ، أبو الحسن علي بن اسماعيل : الإزالة عن أصول الديانة . طبعة المدينة المنورة ١٩٧٥ م
- ٨ : : اللعج في الرد على أهل الربيع والبدع . تحقيق الأب ريتارد يوسف مكارزي اليسوعي . طبعة بيروت ١٩٥٢ م
- ٩ : : مقالات الاسلاميين واختلاف المسلمين ، تحقيق هـ ريتز . طبعة استانبول ١٩٢٩ - ١٩٣٠ م
- ١٠ الباجوري ، إبراهيم بن محمد : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، طبعة بيروت ١٤٠٣/١٩٨٣

هو ولا غيره ، لما أنه لا يعلم أنه ١٣٠ من أن لا يعلم أنه ١٣١ هو او غيره ١٣١ او لا هو ولا غيره فهو جاهل ، فينبغي له أن يعلم ، قال الله تعالى : " فاستلوا اهل الذكر " ١٣٢ الآية ، او يعلم ما هو ، فاعتقاد الروقف محال ، والله اعلم .

القول في متشابه القرآن

ثم القول في متشابه القرآن أنه يجوز أن يتحتم بالايان بها وإن / لم يقفوا على ١٥ ب حقيقة المراد ، فيكون هذا نوعا من الامتحان كما يتحتم بسلر أنواع الامتحان من أنواع العبادات التي لا يقف الجاد على حقيقة ما فيها من الحكمة . ويجوز أن تكون فائدة إيراد المتشابه الاستعمال من جهة التلاوة وقضاء فرض القراءة بها ، وإن لم يقفوا على ما فيها من المراد الذي يجب به العمل باعتبار تلاوة النسخ من القرآن وإن لم يجر من العمل بما فيه من الحكم . ويجوز أن تكون فائدته إقامة الحجة بها عليهم ، إذ ذلك إنما انزل بلسانهم ولعنتهم ثم عجزوا عن الوقوف على ما فيها مع الاعتصام وعملهم بهذا اللسان ، فبدلتهم ذلك على أن الذي أعجزهم عن الوقوف عليها هو الذي أنزلها وهو الله تعالى . ويجوز أن يكون الحجة بها بالوقوف عنها وترك الخوض والغوص فيها وحرف علمها الى عالمها . إذ الحجة يقع مختلف الأحوال بمرارة الايمان بها ومرة بالعمل ومرة بالوقوف عن البحث والخوض فيها . ثم قد يجوز ايضا أن يكون ترك البيان لما لا حاجة للمخلق الى بيان مافي المتشابه من المعنى ، فعلم ذلك منهم عالم السر والعلانية فلم يبين / ١٦ أ

١٣٠	في الأصل : لا تجوز
١٣١...١٣١	في الأصل : هو اوله غيره
١٣٢	سورة النحل ١٦ / آية ٤٣

لهم ، والله اعلم . ثم قد يجوز أن يعلم تأويلها الراسخون في العلم ١٣٣ لا أنهم ، والله تعالى من الغم والمقل ليقيموا على مراده من التلزل ، فاعلمهم عليه ليعلموا به ويعلموا ما فيه من المعاني . ثم لما كان القول بذلك كله جائزا في الحكم يجوز ١٣٤ أن يسر ذلك ويتبين ، فإن وقفوا على ما في المتشابه من المراد وعلموه بما اكرمهم الله بالوصول اليه حكموا به ، وإلا فالايان بالتلزل انه من الله تعالى وأن إزالتها حكمة الربوبية من الله تعالى ، إذ هو الحكم الحكيم الخبير .

ثم المتشابه إسم لمعين : أحدهما لما ليس من المعنى لدخول شبهة بعضه في بعض نحو قوله : " أن البقر تشابه علينا " ١٣٥ ، والثاني إسم لما يوافق بعضه بعضا ويصدقه نحو قوله : " كتابا متشابها " ١٣٦ الآية . وإن كان متشابها القرآن على التأويل الآخر فيجوز أن يعلم مراده . وإن كان على التأويل الأول ١٣٧ فلا شبهة ١٣٨ أن لا يمكنهم الوصول الى مراده . وإن كان قد يجوز في الحكمة أن يعلمهم الله قلوبهم ١٣٩ بنوع من لطفه ، إنه هو اللطيف الخبير . ١٤٠ ب

١٣٣	في الأصل : لا
١٣٤	في الأصل : يجب . الا ان هذه الكلمة ان كانت " يجب " فلا يكون المعنى صحيحا ، ومن الغم أنها من اخطاء الناسخ .

١٣٥	سورة البقرة ٢ / ٧٠
١٣٦...١٣٦	في الأصل : والثاني اسم لما يوافق بعضه بعضا ويصدقه
	نحو قوله " أن البقر تشابه علينا " ، والثاني اسم لما يوافق بعضه بعضا ويصدقه نحو قوله " كتابا متشابها " الآية .
١٣٧	سورة الزمر ٣٩ / آية ٢٣
١٣٨	ليست في الأصل
١٣٩	في الأصل : فلا شبهة
١٤٠	في الأصل : قلبه
١٤١	يشير الى هذه الآية : " وهو اللطيف الخبير " ، انظر : سورة الأنعام ٦ / آية ٢٠٣ ، سورة الملك ١٧ / آية ١٤

عليه السلام لينظروا للمسلمين ويصنعوا / لهم في الله ويختاروا الخير للمسلمين ١١٥
 وديانهم فاجتمعوا على عثان رضي الله عنه ، فقام بذلك واجتمعوا ايضا عليه
 ثم لما قتل عثان فاجتمع اكثر من نفر من أهل الثورى على علي رضي الله
 عليه ، واعتزله الواحد ، فلم يكن عليه ولا له . فقام به علي على ما رصفنا
 ثم ما كان ثم نصر الله تعالى لأبي بكر على المرتدين حتى سقى «سيف الردة»
 كما سقى النبي صلى الله عليه وسلم ١١٦ «سيف الله» وما كان لعمر من الفتح
 حتى سقى «سيف الخيرة» وما كان لعلي من الفخر على الخراج ١١٧ حتى
 سقى «سيف الفتنة» يؤيد ذلك ما رصفنا من أمر الامامة . وبالله العصمة والرفيق

القول في الموقف في القرآن

ثم الأصل أنه لا معنى للموقف في القرآن إلا أن يكون على ما رصفنا أنه لا

لست في الأصل	١٢٨
الخراج إحدى الفرق الإسلامية ، وكذا الفرق منهم : الحنكية والأزارقة	١٢٩
والصنادق واليهية والمجادلة والفاطمية والاباضية والشيعة . اجتمعت	
الخراج على إختار على عثمان وأصحاب الجبل والحكمين وكل من رضي	
بالحكمين . وأجمعوا ايضا على تكثير أصحاب الكبار إلى السجادات ووجوب	
الخراج على الامام الجائر . انظر : الأشعرى . مقالات الاسلاميين . ج ١	
ص ٨٦ وما بعدها . المفادى ، الفرق ، ص ٧٢ وما بعدها .	
الاسفرينجي ، النصير . ص ٢٦ وما بعدها ، الشهري . الملل والنحل .	
ج ١ . ص ١١٤ وما بعدها	

تعالى : " وتدلوا بها إلى الحكام " ١١٨ وقوله : " وتدلوا الأمر بمحكم ١١٩
 الآية ، وقوله صلى الله عليه وسلم ١٢٠ : " مات ١٢١ من مات ١٢٢ وليس له إمام
 عامة فقد مات ميتة جاهلية " ١٢٣ غير أنه لا يشهد ١٢٤ لأحد من الناس
 بالعصمة على الإشارة سوى الأنبياء عليهم السلام

ثم الأصل في إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه أن الأمة حيث اجتمعت
 عليه لا تجلو ١٢٥ من أحد أمرين : إما أن كان ذلك منهم إتباعا للإشارة التي عليه
 السلام أو تلقا من الله جل ، ونحن نثبت جمع آرائهم ١٢٥ اختلفة عليه ، أو
 إجمادا منهم . فقرأوا ١٢٦ الحق والنظر للمسلمين لفضله على غيره في الرأفة
 والعلم وإحسان الموت والاعتقاد بأمر الدين الذي يدعو ١٢٧ إلى العدل والصلوات
 ثم ما كان من أمر عمر أن أبا بكر استخلفه فقام به واجتمعوا عليه ايضا على
 ما رصفنا من أمر أبي بكر . ثم إن عمر لا جرح شغله ذلك عن القيام بالنظر
 للمسلمين في نصب الخليفة فجعل الثورى بين ستة نفر من أصحاب رسول الله

سورة البقرة ٢ / آية ١٨٨	١١٨
سورة النساء ٤ / آية ٥٩	١١٩
لست في الأصل	١٢٠
في الأصل : من من مات	١٢١
مسلم . الجامع الصحيح ، كتاب الامارة ، ص ٥٨ . احمد بن حنبل ، المسند ،	١٢٢
ج ٤ . ص ٩٦ .	
في الأصل : يشهد	١٢٣
في الأصل : لا تجلو	١٢٤
في الأصل : يا هم	١٢٥
في الأصل : قرأوا	١٢٦
في الأصل : يدعو	١٢٧

ثم الأصل أن الإيمان ^{١١٣} المؤمن حكم التجدد في كل وقت لا أفعال ، وهي لا تبقى والإيمان في كل وقت لازم أبداً ، فالذلك صار له حكم التجدد ^{١١٤} ، ولما أن المؤمن ممتن عن الكفر في كل وقت يُؤد ، وهو إنما يتنهي عنه بصدقه وهو الإيمان ، وعلى ذلك قوله : ” إهدنا الصراط المستقيم ” ^{١١٥} ومعنى زيادة الإيمان ، والله اعلم . وقد قيل : ” معنى زيادة الإيمان هو الإيمان بالفسد بعد الإيمان مبهما بالجملة ” ^{١١٦} . وعلى ذلك أن اعتقاد المؤمن في إيمانه أن يكون مؤمنا أبداً لو غُمر ، وعلى ذلك اعتقاد الكافر ، فلذلك ثبت بها استحقاق الثواب والعقاب إلى أبد الآبدين ، والله اعلم .

القول في الإمامة

ثم الأصل في الإمامة أنها ثبتت بما ثبتت به الرسالة في العقل ، إذ لا بد للخلق من إمام يحفظ عليهم شرائع الرسل من نحو إقامة الحدود وإقامة الجمع والأعياد ويفصل بينهم القضايا ويقطع عنهم الاختلاف المؤدى ^{١١٧} / إلى الفناء ويستوفي ^{١١٨} ب منهم حقوق الله تعالى نحو الصدقات وخمس العناجم وغير ذلك . وعلى ذلك قوله

١١٣	في الأصل : الإيمان
١١٤	في الأصل : التحديد
١١٥	سورة الفاتحة ١/ آية ٦
١١٦	قارن آراء المؤلف في معنى زيادة الإيمان بآراء المصنفين ، البداية ، ص ٩٠
١١٧	في الأصل : والمؤدى

العقل كفاية ، إذا لم يكن في العقل ؟ لا بد فيه من بيان من الله تعالى على السن رسله ^{١١٩} والله اعلم . ثم ما جاءت به الرسل من البراهين البينة والآيات المعجزة الخارجة عن وسع الخلق كفاية على ثبوتها عن الله تعالى ^{١٢٠} والله اعلم . ثم بها أيضاً ثبت رسالة محمد صلى الله عليه وسلم . إذ له من الآيات الحسية والعقلية والخلقية ما لا ينفك عن الرسل وأكثر وأثبت وأقوى وأظهر ^{١٢١} ، والله اعلم . ثم لما ثبت الرسالة بما وصفها ثبت ما جاءت به الرسل من الأمر والنهي والوعيد والوعيد وغير ذلك مما جاءت به الرسل ، إذ هم المكرمون بالمصمة والأداء عن الله تعالى الرسالة إلى خلقه ، والله اعلم . ثم الأصل في الجملة أن يقال بأنه يجوز أن يثبت الصانع والوحيد وما ذكرنا ندبنا من الصفات وغيرها مما لا يجب على الخلق اعتقاده من الصور بثبوت الرسالة / بالآيات المعجزة ^{١٢٢} التي تدل على عصمتهم من بين الخلق ، إذ لو لم يكن في العقل ما يوجب فكيده والمقل يشهد على ذلك ويوجب ويتبع على غيره ، والله اعلم .

- ١١٠ انظر في بيان حاجة الإنسان إلى الرسل وحكمة إرسال الرسل : الماريدى . كتاب التوحيد ، ص ١٨٢ — ١٨٣ ، الصابوني ، البداية ، ص ٤٥ — ٤٦ ، الفخاراني ، شرح العقائد ، ص ١٦٤ — ١٦٥ ، ابن القيم . المسيرة ، ص ١٨٧ وما بعدها .
- ١١١ انظر في دلالة المعجزة على صدق الرسل : البغدادي . أصول الدين . ص ١٧٨ وما بعدها ، الصابوني ، البداية ، ص ٤٦ — ٤٧ ، ابن القيم . المسيرة ، ص ٢٠٢ وما بعدها .
- ١١٢ انظر في معجزات نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وتصنيفها المختلفة : الماريدى ، كتاب التوحيد ، ص ٢٠٢ — ٢٠٤ ، العراقي ، الصور الكبر ، ص ١٨ ، الصابوني ، البداية ، ص ٤٧ — ٥٢ ، الفخاراني . شرح العقائد ، ص ١٦٨ — ١٦٩ ، ابن القيم ، المسيرة ، ص ٢٠٥ وما بعدها .

القول في الرؤية

ثم القول في الرؤية أنها على التحقيق على غير تشبيه ولا تعطيل ولا إدراك ولا إساطة على ما جاءت به السنة وقالت به الأمة ، وكما يعلم في الدنيا إكراماً منه جل وعلا لمن أكرمته بالمعرفة في الدنيا ، ولم يحز أن يكون جواز المعرفة في الدنيا هي المعرفة والمعلم به في الآخرة ، والله أعلم .^{١٠٨}

القول في الرسالة

ثم الأصل في الرسالة أنها ثبتت ، لا أنه لما ثبت الصانع لهذا الخلق وأنعم عليهم بما لا يحصي من النعم تفصيلاً منه وإحساناً إليهم لزمهم شكره ولم يكن في عقورهم كفاية على الإحاطة بكنهه وشكره وتقديره وأنواعه ، وعلى ذلك لا جلتهم للمناء^{١٠٩} إلى مدة وخلق لهم مائة جزأهم وتعاونهم ولم يكن عندهم الوصول إلى معرفتها ، ولما أن إحتلالهم يؤدى إلى شأنيهم لم يكن لهم بد من رسول من الله بما إليه حاجتهم / والله أعلم . ولما أنه تعالى لا تفصل عليهم بما أنعم عليهم وركب^{١١٠} بهم فيهم بما يرون بين النبيح والطمس تفصل عليهم بالرسالة إطلافاً في الدعوة إليه ويأتان ما يحتاجون إليه قطعاً لهمدحهم ، إذ هو المتفضل عليهم ، هذا لو كان في

انظر في رؤية الله تعالى في دار الآخرة : الأثرى ، الآية ، ص ١٢ —

١٩ ، الماتريدي ، كتاب التوحيد ، ص ٧٧ — ٨٥ ، الباقلائي ، كتاب

التهجد ، ص ٢٦٦ وما بعدها ، الجويني ، كتاب الاقتصاد ، ص ١٧٦ —

١٨٦ ، الصابوني ، البداية ، ص ٣٨ — ٤٢

في الأصل : للمنا

وعلى ذلك أمر الولاية أنه لا يجوز ولاية الكافر وهو / الرضا بسمله^{١١٢} ب

والطب له والكون معه لازكابه المعاصي صرفاً ، ويجب ولاية العدل المطيع من المؤمنين لطاعته ربه صرفاً ، فأما المؤمن الفاسق فيقدر إيجاله من فسقه يجب موالاته ، والله أعلم . ثم الاستغفار لا يجوز لمن أوجب الله تعالى له العتاب ، لأنه سؤال الخلف في الوعيد . فأما صاحب الكبائر فالاستغفار له أفضل بحرمة الإيجان والشفقة على المسلمين ، وبالنداء عليه لا يأثم ، لأنه سألته العقوبة بذنبه . ثم إن الذي يكذب على مؤمن أو على نفسه لا يكفر ، فعلى ذلك إذا شهد عليه بالكفر وليس كالذي يكذب على الله وعلى رسوله عليه السلام .

ثم إن الذي يهدم الطاعات ثلاثة : الرباء والشرك والمية ، لا يخرجها بذلك عن جهة القرية إلى الله تعالى إلى غيره^{١١٤} فيفصل ثوابها ، والله أعلم . ثم في الجملة لا يجوز الشهادة بالجنة إلا للأشياء ومن قال له الأشياء . ثم معلوم أن المؤمن إذا يركب المعاصي لعقبة الشهوات عليه وتأمل التوبة ورجا المغفرة . فإن كان الله تعالى أحب إليه من نفسه وعلى ذلك يخاف ويخرج^{١١٥} من الظلوقين من جهة أنه يخاف أن الله تعالى يحرق على بدنه^{١١٦} وهيبته^{١١٧} وذلك في التحقيق^{١١٨} الخوف من الله تعالى . فأما إذا خافه في التحقيق دون الله تعالى كفر . ثم لما ثبت أن الثواب من الله تعالى فضلاً كان له أن يزيد من يشاء ويفضله على غيره كما فضله في الدنيا ، والله أعلم .

في الأصل : غيرها

في الأصل : ويرجوا

قد يستعمل المؤلف ضمير المفعول عوضاً عن المفعول للمدعي

المعقول كما في النص

في الأصل : وستة

ثم الأصل في الوعد والوعيد أن المخالف في الوعد والوعيد يؤدي إلى الكذب. لكنه قد يجوز أن لا يكون فيه شرط مقصودة لم يظهر لم يكن مخالفا في الوعد والوعيد. إن من فعل كذا على جهة كذا فله كذا فيستقيم. ثم لا يشك أن تافه الذنوب مغفورة إما باجتناب الكبائر وأداء الفرائض أو تفصلا من الله تعالى عما وعد ذلك. ثم لا شك أن الشريك لا يغفر بحال العصيان ربه في كل وجه واستوجب العقاب من كل وجه. وأما الكبائر دون الشريك فقد أخرج صاحبه ربه في أصل الطاعات وهو الإيمان وعصاه بارتكاب الكبائر فخرج

من الله تعالى أن يغفر ما ارتكب من المعاصي لما أطاعه في أفضل العبادات. إذ هو الرحيم يخلقه المتفضل عليهم الكرم بالتجاوز عنهم ويغاف أيضا أن يعذبه بقدر جرمه عدلا منه ثم يكون عاقبته نعم. إذ الله تعالى لا يضيع إيماناً^{٩٩} من آمن به وإقراره بالمعصية له، بل يشكر له، إذ هو الغفور الشكور^{١٠٠}. ولا وعد له من الإصعاف بالخسنة، وعلى ذلك قوله تعالى: "إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء"^{١٠١}. ثم لا يمكن الكبائر كلها معلومة عدداً فقلاً^{١٠٢} يخاف عليه في كل ذنب على قدر الذنوب وترجو^{١٠٣} له كذلك وذلك وذلك يوجب التوق من الذنوب كلها خوفاً من أن يقع فيما يستوجب به العقاب

في الأصل : فخرجوا	٩٨
كلمة "إيمان" ليست في الأصل	٩٩
يشير إلى هذه الآية : "إياه غفور شكور" سورة فاطر ٢٥ آية ٣٠	١٠٠
انظر سورة الشورى ٤٢ آية ٢٣	
سورة النساء ٤ آية ٤٨	١٠١
في الأصل : فخرجوا	١٠٢
انظر في الوعد والوعيد : الأشمري ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٤٧٤ - ٤٧٦ ، المازندراني ، كتاب التوحيد ، ص ٣٢٩ وما بعدها .	١٠٣
العبادي ، أصول الدين ، ص ٢٤٢ - ٢٤٥ ، الصابوني ، البداية ، ص ٨٠ وما بعدها .	

بالله اكفر. ثم المعرفة على قسمين : احدهما لا يجمع المباد فيها ، بل الله تعالى يتولى وضعها فيهم. والثانية تكون باكتساب منهم بالنظر في الآيات والتفكير في الأخيان كفتح الجفون من الناظر ، ثم يكون الادراك بالضرورة. وقد وصفنا حكم التوراة من الفعل فيما مضى ، والله اعلم .

القول في الأمر والنهي والوعد والوعيد

دل إنشاء الانبياء بما ركب فيهم من العقول المبيرة والاركان المهيأة للعبادة والمفاصل المبنية على أنهم هم المقصودون بإنشاء العالم ، وما سوى ذلك خلقت لانواع حاجاتهم ومنافعهم ومعونة لهم . وعلى ذلك دل ما وصفنا أنهم خلقوا^{١٠٤} بالأمر والنهي . إذ لا يمكن لهم العمل لغرضهم من الآلات المختلة للعبادة والأمر والنهي لم يحصل محتتم بالأمر والنهي . ولا أنهم لم يخلقوا للمصلحة على الطبيعة التي هي لهم لم يحصل لإنشاء العالم حكمة ، إذ الإرشاء للقاء^{٩٦} ، والله اعلم .

ثم لما ثبت الأمر والنهي كان الوعد للترغيب والوعيد للترهيب والنواهي والمقاب للأكيد ، إذ من لا ينجح ولا ينجح فلا يطاع . وما الطاعة إلا الإيمان ، وما العبادة إلا الانتهاز مع الخوف والرجاء . ويجوز أن يعمل الثواب ثم تفصلا منه تبارك وتعالى . وكذلك الإصعاف ، إذ هم لا يستحقون ذلك لولا فضله وإحسانه ، لا أنه لا يحكمهم القيام بشكر الله عليهم أقل ما^{٩٧} في الدنيا ، فكيف بالكل أو بالمجازرة عنه حتى يستحقوا به الثواب ، والله اعلم .

٩٦ قارن هذه العبارة بعبارة المازندراني ، كتاب التوحيد ، ص ١٧٧ .
٩٧ في الأصل : قائم

بالله رجاء جاء من عنده . ثم لا ثبت أن الإيمان هو التصديق بالله وما جاء من عنده لم يزل إلا بعده ، وهو المبعود . ثم لا صح ما وصفنا بطل القول / بالخروج ١٠ ب من الإيمان بتناول الكبيرة أو الوقوع في الكفر بتناول شيء من المعاصي . وعلى ذلك يطل القول بأن الإيمان هو جميع الطاعات أو يزيد وينقص وما يشبه ذلك ، والله التوفيق . ثم ماسوى التصديق من الطاعات والمبادات قد سُمي إيماناً لما في ذوات عدد ، لكنه ليس هو الإيمان الذي صده الكفر ، ولا الذي يخرج به من الكفر إلى الإسلام ويدخل به في جملة أهل القبلة ، والله اعلم .

ثم القول بالإيمان على الإطلاق دون الاستثناء فيه على مادها إليه الكتاب والسنة .^{٩٠} ولا يخلو^{٩١} الاستثناء فيه من أحد أمرين : أحدهما أن يكون الاستثناء في عقد الإيمان ، فيطل أن يكون عقداً كسائر العقود لا^{٩٢} فيه من الشك والتعليل . والثاني أن يكون الاستثناء في الحكاية عن عقد الإيمان ، فكذلك محال لأنه قد مضى ، فليس يجوز أن يتعلق بالاستثناء في المبدأ . ثم لا ثبت بما بينا أن إيمان أطلق واحد ، لانه هو التصديق ، فعلى ذلك يجب أن يكون / كقوله واحداً^{٩٣} ، إذ أصله الجهل بالله والمبعود . ثم كفر الهم هو حصول الهم أن تكون من الله تعالى ونسبتها إلى غيره . ثم الجهل باسم الإيمان والكفر بعد أن يعلم أن الإيمان خير وأقر برحمانية الله تعالى ، ويعلم أن الكفر شر لا يضر لانه جهل اسم الإيمان بالعربية ، ولا يضره^{٩٤} . ثم الأصل أن دلالات رسالة محمد صلى الله عليه وسلم^{٩٥} ، أو على عيان^{٩٥} ، فمن كفر به كان

٩٠ ... ٩٠	في الأصل : ولم الا يخلو
٩١	في الأصل : ولا
٩٢	في الأصل : واحد
٩٣	مكمل في الترح ، ورقه ٧٥ ب ، وفي الأصل عبارة غير مقروءة .
٩٤	ليست في الأصل
٩٥ ... ٩٥	في الأصل : إذ هي عيان

بطل تقدير المتعزلة في أفعال العباد ، والله اعلم . وعلى هذا يفتقر الجاهل بالشرائع في دار الحرب لتفقد ما به يتوصل إلى العلم به ، ولا يفتقر في دار الإسلام . ولا يفتقر الجاهل بالصانع في الدارين جميعاً لوجود ما به يصل إلى معرفته^{٨٨} ، والله التوفيق .

ثم معلوم أن الذي يكون به الفعل مع الفعل كان في وقت فعله عاجزاً غير قادر إلا على الجاز ، وذلك محال ، إذ ذلك هو الجبر الصريح . ثم إن المدارة والجابة والأمر والنهي لا كانت وقت الفعل لم يجوز أن يكون في وقت فعله غير قادر ، والله اعلم .^{٨٩}

القول في الإيمان والمعرفة

ثم الأصل أن الكفر لا كان جعوداً في اللغة كان صده التصديق ، وهو الإيمان

- ذهب جمهور المالكية إلى أنه تعالى لو لم يثبت للناس رسولا لوجب عليهم بمعرفة معرفة وجوده تعالى ووحدته واتصافه بما يليق به من الحياة والعلم والقدرة وغيرها وكونه عبداً للعالم كما هو المشهور عن الإمام الأعظم والمستند من التأويلات للإمام أبي منصور المالكي ، وذهب جمهور الشافعية إلى أنه لا يجب إتيان ولا تكريم قول البعث ، فيمض الناشئ في الشاق الذي لم يلقه الدعوة ، شيخ زاده ، نظم القرائد ، ص ٣٥ .
- انظر أيضاً : البياض ، اشارات الدرام ص ٨٢ — ٨٤ ، ابن القيم ، المسيرة ، ص ١٥٧ .
- انظر في مسألة الاستطاعة : الأضوى ، الملح ، ص ٥٤ وما بعدها .
- المالكي ، كتاب التوحيد ، ص ٢٥٦ وما بعدها ، الباقلاني ، كتاب التقييد ، ص ٢٨٦ وما بعدها ، المحرري ، كتاب الإرشاد ، ص ٢١٥ وما بعدها ، الصافي ، البداية ، ص ٦٢ — ٦٤ ، التفاري ، شرح العقائد ، ص ١١٩ وما بعدها .

إصابة الطاعات إلى الله تعالى ، لأنه بفضلته ورحمته وتوفيقه كان . ولا يجوز إضافة المماضي إلى الله تعالى على الإرسال^{٨٤} نحو ما يجوز القول " ياخالق كل شيء وخالق العرش والسموات والأرضين " على الجملة ، ولم يجوز أن يقال " ياخالق الجنات والنجاسات " ^{٨٥} . ثم ما كان فيه شبهة فالسكوت عنه في الإضافة إليه أسلم . ويجوز إضافة الإضلال والاعواء على ما نطلق به القرآن^{٨٦} على أنه خالق لعمل الضلال والكفر^{٨٧} ، والله اعلم .

القول في الاستطاعة

ثم الاستطاعة نوعان : استطاعة الخال ، وهي سلامة الجوارح والآلات . واستطاعة النعمال ، وهو ما يكون بالتوفيق والجدلان والقضاء والقدر . ثم الأصل في التكليف أنه يقع في الحكيم لا كُلف ، وإن كان لا يستطيع لاستعماله بعده . ولا يجوز تكليف الممروع منه ما كلف ، إذ لو كان الذي لا يستطيع الفعل لأعرضه عنه واستعماله بغيره / بعد إعطاء الحكيم معذوراً لكان الجاهل بالله تعالى أباغ في العذر ، وفي ذلك إباحة الكفر والشتم لله تعالى . ولا صح ما وصفا

- على الإرسال أي على الأخلاق :
 ٨٤ : قارن هذه العبارة بعبارة الماتريدي في كتاب التوحيد ، ص ٣١٢ .
 ٨٥ : انظر : سورة الرعد ١٣ / آية ٢٧ ، سورة إبراهيم ١٤ / آية ٤ ، سورة قاطر ٣٥ / آية ٨ ، سورة هود ١١ / آية ٣٤ ، سورة الحجر ١٥ / آية ٣٩ إلى غير ذلك .
 ٨٧ : قال أهل السنة لنعزم الله : المولى من الله تعالى خلق الإلهام في العبد . والاضلال خلق الضلالة فيه . انظر : الصابوني ، البداية ، ص ٧٩ ، انظر أيضاً : البعداوي أصول الدين ، ص ١٤٠ — ١٤١ ، التفاتاني ، شرح العقائد ، ص ١٢٩ — ١٣٠ .

أ إلى الله تعالى وقطعها على العباد من جميع المعاني^{٨٢} . والقدرة هي التي / ب
 أثبت القدرة على الأفعال لأنفسهم ونفراً تدبراً لله عنها ، ولذلك قيل : " أنه يجوز هذه الأمة " ^{٨٣} . إذ جعلوا الأيجاد لشعر عدد من المطلق . ثم قد يجوز

أرى أن المؤلف رحمه الله يستعمل كلمة المرجة بمعنى الجبرية والجهمية ، لأنه تأثر بآراء أبي حنيفة والماتريدي في مسألة الإرجاء ، يقول الماتريدي : " سئل أبو حنيفة رحمه الله : عم أهدت الإرجاء ؟ فقال : من قبل الملائكة . حيث قيل لهم : " أتيتوا بأبناء هؤلاء إن كنتم صادقين " (سورة البقرة ٢ / آية ٣١) أنه لا سلباً عن أمر لم يكن لهم به علم فوضوا الأمر في ذلك إلى الله ... كتاب التوحيد ، ص ٣٨٢ . ويقول أيضاً : " ثم ان ثبت الجبر الوقوع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " صفان من أمي لأحاطهم شفاعي : القدرة والرجة " . (انظر : المنار ، نفس القديم ، ج ٤ ، ص ٢٠٨ . لا توجد هذه الرواية في الكتب الستة . وأخرجها أبو نعيم في الحلية والطبراني في الأوسط . انظر إلى المرجح السابق . ومن أجل أن هذه الرواية ليست بصحيفة ، وما ذكر أن المرجة لمعت على لسان سبعين فهو يخرج — الله اعلم — على وجهين : أحدهما أن يراد به الجبرية بما جزم إلى القدرة . وفي قولان متقابلان جميعهما غير في الله وهو أن القدرة تحقق قدر أفعال الخلق للخلق . لا تعمل الله فيها مشيئة ولا تدبراً ، والجبرية أرجحنا إلى الله تعالى لم نجعل للخلق فيها حقيقة الله " .

انظر : كتاب التوحيد ، ص ٣٨٤ .

الشيخي ، السنن الكبرى ، ج ١٠ ، ص ٢٠٣ . المدهي ، ميزان الاعتدال ، ج ١ ، ص ٥٧٠ . السيوطي ، الآثار المصنوعة ، ج ١ ص ٢٥٧ — ٢٥٩ المصنفون ، كشف الخطاء ، ج ٢ ، ص ٩١ — ٩٢ في صحة هذه الرواية نظر ، ذكر ابن حزم أن هذا الحديث لا يصلح أصلاً من طريق الإسناد . انظر : التلعل ، ج ٣ ، ص ٢٤٨ . ويقول فتح الله خليف الذي حقق كتاب التوحيد للماتريدي وقدم له : " لم نستطع أن نستدل على هذا الحديث " . انظر : كتاب التوحيد ، ص ٣١٤ ، حاشية ٢

القول في الأصلح

ثم القول في الأصلح أنه لا ثبت أنه حكيم عليم لم يجوز أن يخرج فعله عن الحكمة، عرف الخلق وجه الحكمة في ذلك أم لا ، فكان له خلق النافع والمضار من نحو ما في العالم من الجواهر النافعة والضارة ، فعلى ذلك له أن يعطي العباد ما لهم فيه الأصلح أم لا . ثم الأصل أن الجور والسفاهة فيجان في العقل في الجملة، لكنهما يختلفان عند الإشارة ، إذ قد يكون / معنى واحد ^{٨٠} جوراً في موضوع عدلاً في موضع آخر . فلما ثبت ما وصفاً بطل تقدير فعله جل وعلا بفعل العباد . إذ الخلق ليس لهم أن يفعلوا إلا ماأذن لهم مالكيهم فيه ، لا لملكهم في الحقيقة . والله هو المالك الحكيم القادر ، وكان له أن يفعل مايشاء ، ويحكم مايريد . له الأمر وله الحكم ، يفعل مايشاء ، لايشأل عما يفعل وهم يشألون ^{٨١}

ثم الأصل أن أفعال العباد أنواع : فتخرج منها الحركة والسكون ، وهما يصيران فعلاً بالاختيار من الفاعل ، والاختيار هو فعل له بنفسه ، إذ هو ضد الاضطراب . ثم الاختيار وما يشاكله من أفعال الباطنة لا يوصف بالحركة . ثم التولد من أفعال العباد فمقبول أنه ليس بفعل لهم على التحقيق ، ولكن يجوز أن يجعل كالفعل من جهة الحكم في الثمرات والثواب والعقاب على حسب قيام الأدلة كالثبوت من الضربة ومايشاكله

ثم أتفق على ذم المرجحة والتقديرية . والمرجحة هي التي أُرجحت أفعال العباد

- ٨٠ في الأصل : واحداً
النظر في الأصلح : المازيندي . كتاب التوحيد . ص ٩٦ وما بعدها . ص ٨١
٢١٥ وما بعدها . التبراني . الاقتصاد . ص ٩٠ . الصابري . البداية . ص ٧٤ - ٧٥

تعالى أفعال العباد من المبدء إلى الوجود ليس هو عين تلك الأفعال ولكنه صفة الله تعالى ، وذلك لا يتصور في الوهم ولا يستدرك بالهضم ، والأفعال للمبدء هي مخلوقة لله تعالى بدليل إجماعهم في الحركة والسكون ، إذ كانا بالاضطرار ^{٧٩}

٧٩ "واختلفوا في أكساب العباد وأعمال الحيوانات على ثلاثة مذاهب : أحدها

قول أهل السنة أن الله عز وجل خلقها كما أنه خلق الأجسام والأرواح والطور والروائح . لاخالق غيره ، وإنما العباد مكتسبون لأعمالهم والمذهب الثاني قول الجهمية أن العباد مضطرون إلى الأفعال المسبوبة لهم . وليس لهم فيها اكساب ولا عليها استطاعة ، وإن حركاتهم الاختيارية عبرية حركة اللزوق بالبرص في اضطرتهم إليها . والمذهب الثالث قول القدرية الذين زعموا أن العباد خالقون لاكسابهم وكل حيوان عدت لأعماله . وليس لله في شيء من أعمال الحيوانات صبح والدليل على جميع القدرية من القرآن قوله عز وجل : " والله خلقكم وما تعملون " . (سورة الصفات ٣٧/ آية ٩٦) ، فثبت في هذه الآية للعباد اصلاً بخلاف قول الجهمية : أن العبد ليس له عمل . وأجور عن نفسه بأنه خالق أعمال العباد بخلاف قول القدرية : أن العباد خالقون لأعمالهم . فثبت الآية على بطلان قول الجهمية والقدرية " . البعداى . اصول الدين ، ص ١٣٤ - ١٣٥ . انظر أيضاً في خلق أفعال العباد : المازيندي . كتاب التوحيد ص ٢٧٥ وما بعدها ، ص ٣٠٥ وما بعدها . البالاقي . كتاب التوحيد ، ص ٣٠٣ وما بعدها ، الجويني . كتاب الإرشاد ، ص ١٨٦ وما بعدها . الصابري . البداية . ص ٦٤ - ٦٧ . التفارقي . شرح العقائد ، ص ١٠٩ ، ابن الصمام . المسبورة . ص ٩١ وما بعدها ، ص ١١٩ وما بعدها

بذلك / أن أفعال العبد مخلوقة لله ٧٧ تعالى ، إذ الابدان والتكوين من صفة الربوبية دون العبودية ولا لم يتصور في أوهامهم كيفية وتقديره في المكان والزمان ، ولما أنه قادر عليهم ، ثم لم يجوز أن يترول علمه وحكمته ، فعلى ذلك أمر القدرة ، لا كان قادراً قبل أن يعطي العبد قدرة الفعل لم يجوز أن ترول عنه إذا أعطاه ، ثم معلوم أن كل ذي عقل يعلم من نفسه أنه فاعل مختار غير مجبور ولا مكروه عليه ، فعلى ذلك يعلم أنه غير خالق لفعله ولا مكوّن له ، إذ لا يتصور إيجاداه في وهمه . فمن أكرر ما يعلم كل ذي عقل في نفسه حتى يجكرى البيان ، إذ هم أنكروا البيان الذي يعلم كل ذي حاسة سليمة وعقل صحيح حقيقة : ثم لما لم يكن في شرط العدل أن الله يعيّنهم عن نفسه في حال أفعالهم لم يكن مع التوفيق غدراً لهم . وعلى ذلك أمر القضاء عليهم ، إذا القضاء ٧٨ لم يضطرهم إلى الفعل كالقلم والحبر والكتابة . فكان الله تعالى أن يعدّهم بمعصيتهم إياه وخروجهم عليه وشتمهم له ، ولأنه هو المالك عليهم ، والله أعلم

قال النقيض رضي الله عنه : أعطى العبد من القوة / القدر الذي يفي عنه الجبر ويقوم به الحجة عليه ولم يُعط الذي يقدر على إزالة الربوبية عن الله تعالى ، وإن أعطى قدرة الأفعال ولم يُعط قدرة إخراج الفعل من العدم إلى الوجود . وإن شئت قلت : أعطى قدرة الأفعال ولم يُعّن عن حاجة العباد . قال وإخراج الله

في الأصل : الله

٧٧

٧٨

إن الماتريديّة والأشاعرة اختلفوا في معنى القضاء والقدر ، ذهب جمهور الماتريديّة إلى أن القدر هو تحديده تعالى أولاً كل شيء بحده الذي يوجد به من حسن وضع وضع وما يحيط به من زمان ومكان ، والقضاء الفعل مع زيادة أحكام . وذهب جمهور الأشاعرة إلى أن القضاء إرادة الله تعالى الأزلية المنصبة لنظام الموجودات على ترتيب خاص ، والقدر يتعلق بتلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة . انظر : الباجوري ، تحفة المريد . ص ١١٣ . شيخ زاده . نظم الفرائد . ص ٢١

أن يسمى الحق في الحقيقة ميّناً بالحق والحكم للذهاب منافع الحياة . فإذا قصد إلى المعنى فتترول صفة الاحالة والكذب عنه بجواز / كونه أن يكون كذلك نحو ب قوله تعالى " وما يستوى الأحياء ولا الأموات " ٧٩ ، ولقوله " صم بكم عني " ٨٠ ، وعلى ذلك الذي يقصد الشيء بوصف ويُنقّل أنه كذلك فلم يكن على ما ظن أنه غلط وإن ٨١ كان في الحقيقة كذباً لا لم يكن الكلام لادّاه محالاً وكذباً ، إذ قد يستقيم أن يصير صدقاً لقصد ما ذكرت ، والله أعلم . ثم لا ثبت أن

إحلال هو التناقض لم يجوز الوصف لله تعالى بالقدرة على إحلال نحو أن يقال : " يقدر على إحلال الولد " ولا يوصف أيضاً بالعجز عنه ، إذ ذلك كله محال متناقض . فكذلك ٨٥ القدرة على خلق منله والمعجز عنه ٨٦ .

القول في القدر

ثم القول في القدر أن لا جبر ولا تفويض ولا كونه ولا تسليط ، لا في الجبر زوال الأمر والنهي والوعد والوعيد ، وفي التسليط زوال الملك والسلطان والقدرة عن الله عز وجل ، ولما لم يجوز أن يسلب على إحداث الأعيان وتكوينها لا فيها من إحلال فعمل ذلك أمر الأفعال ، إذ في ذلك زوال الربوبية واستعلاء العبد عن ربه والتصرف في سلطانه بغير مشيئته وإعجازه عن أن يجمعه عن فعله ، فثبت

سورة فاطر ٣٥ / آية ٢٢

٧٢

سورة البقرة ٢ / آية ١٨ ، ١٧١

٧٣

في الأصل : فان

٧٤

في الأصل : فذلك

٧٥

انظر في مسألة إحلال والتناقض : الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ .

٧٦

ص ٣٨٧ — ٣٨٨

القول في نفي المكان^{٦٩}

القول في القرآن^{٧٠}

٧١ / إذ حد الخلق وأحدث الله لم يكن فكان . والموصوف بأحداث
مُحدث . فثبت بذلك وصفه تعالى به في الأول ونفي التشبيه عنه في الكلام على
مايضا فيما تقدم من أمر صفاته جل وعلا . ثم قد يجوز أن يُسمى مافي المصاحف
وصدور الناس قرآنا وكلام الله تعالى على الفهوم من المعنى لا على أنه هو في
التحقيق ، كما يقال : " هذا قول فلان " . وكما يقال للمكتوب من الحرف " هذا
الله " ، ولأنه لو كان هو هو في التحقيق لم يجوز أن يكون الله تعالى موصوفا به
في الأول . وبالله التوفيق

القول في المصالح والكذب

ثم الأصل أن الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو عليه ذلك الشيء .
والكذب صده . والمحال الذي لا يتحقق ، نحو أن يقض أول الكلام آخره نظير
القول باطحي والميت في واحد في حالة واحدة لاحالة كون الغير عنه أن يكون
كذلك . وعلى ذلك أمر الكذب هو أن تصف الساكن بالمتحرك . لكنه يستقيم

٦٩	هذا العنوان ساقط في الأصل وموجود في الشرح ، وهذا القسم من
	الكتاب لا يوجد في الأصل
٧٠	هذا العنوان ساقط في الأصل وموجود في الشرح
٧١	لا يوجد ما قبله في الأصل

القول في التكوين أنه غير المكوّن

ثم لا ثبت أن الله تعالى لم يزل خالفاً للأشياء لوقت كونها — كما يقال إنه^{٦٣}
كان عالماً بها موجودة لوقت وجودها^{٦٤} — لم يجوز أن يكون التكوين هو
المكوّن ، إذ لو كان كذلك لكانت الأشياء كلها^{٦٥} موجودة في الأول . وعلى
ذلك لا علم الأشياء قبل كونها في أوقاتها لم يجوز أن يكون [غير مراد تكوينها
على ما علم ، إذ لو لم يرد تكوينها خالف علمه ويمكن فيه الجهل والبداء . ولا
أنه لو كان هو المكوّن لكانت الأشياء حدثت بالاحداث المُحدثات ، وهو مذهب
الدهرية^{٦٦} . ثم ...^{٦٧} الحدّث يقع على المُحدثات دون التكوين^{٦٨} .

هكذا في الشرح ، ورقة ٥٦ ب . ليست في الأصل

في الأصل : وجودها

هكذا في الشرح ، ورقة ٥٦ ب ، ليست في الأصل

الدهرية هم الذين انكروا الاعتقاد في الله ، وأنكروا خلق العالم والعبادة

الالهية ، ولم يسلّموا بما جاءت به الأديان لحققة كالتشريع السماوية والبعث

والمعقاب ، وقالوا يقدم الدهر ، وأن المادة لا تفسى ، وإن كل ماحدث في

العالم إنما يرد الى فعل القوانين الطبيعية ، وفقهم يقدم الدهر هو أبرز

أقوالهم . انظر : كولد سبر ، الدهرية ، دائرة المعارف الإسلامية ، ج ٩

ص ٣٣٧ — ٣٤٠

كلمة غير مقروءة في نص الشرح ، ورقة ٥٧ أ

لا يوجد ما بين التوسين في الأصل ، استنادا من الشرح لإتمام ما بين التوسين

قدر الاستطاعة

علما فهو عالم. ولما ثبت بالضرورة أنه جل وعلا عالم قادر فاعل وجب تحقيق العلم والقدرة والذمل. إذ هو إسم مشتق من المعنى الذى / يحققه. ولما أنه ^٦ ب إذا لم يحقق بغير اسم لقب^{٥٨} أو كذب يردى الى التعطيل، ولم يجوز أن يكون الوصف هو الصفة في التحقيق لما لم يعرف ذلك في اللغة إلا على الجاز. لانه لو جاز دى لم يكن بين أسماء الكذب وأسماء الصدق فرق. وفي ذلك النسوية بين الحق والباطل. ثم لا وجب تحقيق صفاته جل وعلا على مايقا^{٥٩}، لأن في جعلها^{٦٠} غيره أمرين: تعطيل، لم يجوز أن تكون هو ولا غيره^{٥٩}، لأن في جعلها^{٦٠} غيره أمرين: أحدهما نفي الوجدانية لما أنه كان موصوفا بها وهي غيره، ولم يجوز ايضا أن تكون هو^{٦١} لما فيه من التعطيل، إذ الصفات لا تقوم بنفسها، ولما أنها لو جاز لصارت موصوفة، فيستاقص^{٦٢}، ولم يجوز أن تكون بعضا لما فيه نفي الوجدانية وإيجاب الحدوث.

٥٨	في الأصل : لقب
٥٩	" (وقال الامام أبو حنيفة في الرصة : لا هو) اى ليس الصفة عين الذات في المفهوم (ولا غيره) اى لا ينفك عنه في الخارج . . . انظر : البيضاى ، إشارات المرام ، ص ١١٨ . انظر ايضا لرأى متكلمي أهل السنة في مسألة الصفات الثبوتية : المازيندى ، كتاب التوحيد ، ص ٤٤ ، الميزبى . كتاب الارشاد ، ص ٦١ ، وما بعدها ، الصابورى ، البداية س ٢٥ وما بعدها ، التفاراك ، شرح العقائد ، ص ٧٧ وما بعدها ، ابن القيم السبيرة (مع شرحه لابن أبى شريف) ، ص ٥٨ وما بعدها .
٦٠	في الأصل : جعلها
٦١	ليس في الأصل
٦٢	في الأصل : فيها قضى

في اسمه. ويكون ايضا إسم لقب لا يحقق معنى^{٥١} ولم يجوز^{٥٢} ايضا التسمي به ، وإما ينتهي في أسماء الله تعالى وصفاته الى حيث جاء عن الله / تعالى^{٥٣} . ثم الشيء إسم اثبات لاغير ، إذ لا شيء نفي . والجسم ليس باسم اثبات ، إذ لا جسم ليس ينفي لما ان العرض وجود ليس يحسم . وعلى ذلك القول بالنفس . فوجب به^{٥٤} ونفي التشبيه عنه . ثم ليس في الأسماء تشابه في التحقيق^{٥٥} . إذ لايتها أن يفهم المعنى إلا بها . ولو أمكن ذلك لغير جا لا يقع به التشابه في الظاهر ولكن لما لم يكن عبارة المعنى إلا بما يقع به التشابه في ظاهر الاسم الحق به ماينفي التشابه كقوله تعالى : " ليس كمثله شيء وهو السميع البصير " ^{٥٦} . ثم لا ثبت أنه موصوف بها في الأول وجب أن يكون تحقيق الصفات لما في ترك التحقيق تعطيل . ولما أن الأسماء على أوجه : إسم لقب كما يسمى الرجل حكيمنا وهو سفيه ، واسم كذب وهو الذي لايتحقق المعنى به ، واسم موصوع على الاصطلاح كالفرس والبعر ، واسم مشتق من المعنى كالقول علم — يعلم —

٥١	في الأصل : معنا
٥٢	في الأصل : ولما لم يجوز
٥٣	انظر في ان أسماء الله تعالى مأخوذة من التوقيف أم مأخوذة من الاصطلاح والقياس : البدادى . أصول الدين ، ص ١١٥ وما بعدها
٥٤	وجوز أن يسمى الله تعالى باسم الشيء والنفس لقوله تعالى : "قل أى شيء اكبر شهادة قل الله شهيد " سورة الانعام ٦ : ١٩ ، " تعلم ماقل نفسي ولا أعلم ماقل نفسك " سورة المائدة ٥ : ١١٦ . ذهب المؤلف الى تسمية الله تعالى باسم الشيء والنفس جائز كما ذهب الامام أبو حنيفة والمازيندى . انظر : المازيندى ، كتاب التوحيد ، ص ٣٩ وما بعدها . البيضاى ، إشارات المرام ، ص ١١١ ، ١٨٦ .
٥٥	انظر : المازيندى ، كتاب التوحيد ، ص ٢٤ — ٢٥
٥٦	سورة البقرة ٤٢ : آية ١١
٥٧	في الأصل : حلينا

كل واحد من المخلوقين هو عدد^{٤٧} من جهة أن له أمثالا وأشياءها ، والله تعالى أن يكون واحدا من هذه الجهة ، بل واحد لا يحتمل التعزى والعدد ، ولا يجوز أن يكون له أمثال ولا أشباه . بل هو الخالق الأحد القادر الصمد^{٤٨}.

القول في معرفة صفاته

ثم لما ثبت أنه واحد / متعال عن صفات المخلوقين ثبت أنه لم يرل موصوفاً^{٥٠} ب جميع ما يوصف به من العلم والحكمة والقدره والتكرين والكلام وغيره . لأن التغير من أمارات الحدث ، ولما أن احتمال الزيادة والنقصان من أمارات المعجز وإذا ثبت أنه كذلك ثبت أنه لا يشبه صفات المخلوقين ، كما أن في ذاته لا يشبه ذات المخلوقين . وعلى ذلك ثبت أنه لا يشبه ما يتصور في الوهم ، إذ الذي يتصور في الوهم هو الذي كذلك . ثم قد يجوز كون شيء بالضرورة وإن لم يتصور في الوهم نحو كون^{٤٩} العلم في الامكان^{٤٩} والعقل في الانسان فلم يكن فيما لا يتصور في الوهم فيه ، وفي إيجاب التصور في الوهم نفى الوجودانية لا وصفا . فلم يجر القول به . وإذا ثبت أنه لا يجوز أن يشبه ما يتصور في الوهم لم يجر القول بالجسم لا فيه أحد أمرين : إما تحقق صفات الأجسام ، وذلك أمارات الحدث والحاجة فلا يجوز^{٥٠} ، أولا تحقق فيه صفات الأجسام ، فيكون إحداهما

العدد يسمى المورد

٤٧ العدد يسمى المورد
قال الامام ابو حنيفة في الفقه الأكبر : " والله تعالى واحد لا من طريق

العدد ولكن من طريق أنه لا شريك له " . انظر البياضي ، اشارات المرام .

ص ١٠٧ . قارن افكار المؤلف في هذا الموضوع بالفكر الماتريدي في

كتاب التوحيد ، ص ٢٣

كذا في تعلية ماني الخامس ، وفي الأصل : العالم لامكان

قارن هذه العبارة بعبارة الماتريدي في كتاب التوحيد ، ص ١٢٨ وما بعدها

في بعض فمن جهة الاختلاف أحد منهما مُحدَث والآخر قديم . فالقديم هو المُنْعَدَث . ثم في اتصال منافع العالم كلها بعضها ببعض دليل على أن مُدَبِّرَهَا واحد .

القول في إثبات الصفات

ثم لما كان الذي يدل على حدث العالم ما فيها من المعجز وآثار الحدث والصفة من التغير والزيادة والنقصان والضعف والافتراق والاجتماع والحركة والسكون وما فيها من الأعراض ثبت أن مُحدَثه لا يحتمل شيئا من ذلك ، إذ لو احتمل شيئا من ذلك لكان من ذلك الوجه مُحدَثا . فلما ثبت أنه قديم لم يجر أن يوصف بشيء من آثار الحدث للمخلوقين / لكنه قادر على خالق حكيم . دل على قدرته وجود العالم الماسح . ودل على علمه وحكمته ما فيها من المعجائب المُحكَّمة والصفة المُتَّفِية . ولما أن الجهل والمعجز من أمارات الحاجة ، والحاجة من علامات المخلوقين ودلالة المحدثين — إذ يحتاج الى غيره لا يتوهم وجوده بنفسه — فغيره أوجده وبغيره قام . بل هو القادر على ما يشاء . ولا راد لحكمته وهو الغني الحميد .

القول في معرفة الوجودانية

ثم لما ثبت أنه تعالى واحد لا من جهة العدد لكنه من جهة نفى الأشياء والتعالى عن الأفعال والأشكال والتبري عن الأعداد^{٤٩} ثبت أنه واحد ايضا^{٤٩} من جهة العظمة والجلال والقدره . والسلطان ، كما يقال " فلان واحد الزمان " ، لأن

٤٦...٤٦ في الأصل : وهو واحد ايضا

القول في إثبات التوحيد

ثم لما ثبت أن العالم مُحدث وله مُحدث لم يجوز أن يكون أكثر من واحد .
لما أنه لا يخلو — لو تفرع أكثر من واحد — أن يقدر كل واحد منهما على صنع صاحبه أولاً . فإن كان يقدر فكل واحد منهما إذا مغير مقلوب ، والمعز علامة الخلقين . فيكون في ذلك لغيرهما جميعاً . وإن كان لا يقدر فيكون " كل واحد منهما عاجزاً . وإن كان يقدر أحدهما ولا يقدر الآخر فالعاجز منهما ليس بآله . فيحصل الواحد . ويعبر هذا بوجه آخر . وهو أن كل واحد لو قدر على صنع صاحبه لم يكن خلقاً بته . لأن ما يحدته هذا جمعه هذا أو يهدمه . وفي الوجوه دليل على في نفي ذلك ^{٣٩} . ولو كانا عاجزين فيكون كذلك . وإن كان أحد ^{٤٠} ب
بينهما عاجزاً فالآخر هو الخالق . وقد قال الله تعالى : " لو كان فيهما آله إلا الله لفسدتا " ^{٤١} . ثم لا يخلو إما أن يستريا من جميع الوجوه . أو يختلفا ^{٤٢} من جميع الوجوه . أو يختلفا ^{٤٣} في بعض ويشفا ^{٤٤} في بعض . فإن كانا متفقين من جميع الوجوه في الحقيقة فبهما إذا واحد في التحقيق . وإن كانا مختلفين من جميع الوجوه في الحقيقة فبهما إذا واحد في الحقيقة . وإن كانا ^{٤٥} متفقين في بعض ومختلفين في غير إذا أحد منهما خالق والآخر مخلوق . وإن كانا ^{٤٥} متفقين في بعض ومختلفين

٣٨	ليست في الأصل
٣٩	انظر في دلالة الوجود على أن مُحدث العالم واحد . التبريدى . كتاب التوحيد . ص ٢٠
٤٠	سورة الأَنْبِيَاء ٢١ آية ٢٢
٤١	في الأصل : يختلفان
٤٢	في الأصل : يختلفان
٤٣	في الأصل : يشقان
٤٤	في الأصل : كان
٤٥	في الأصل : كان

أعضائه أو يقدر ^{٣٩} في وجهه إخراج الشيء من العدم الى الوجود ولا كيفية خلق نفسه في الإبتداء ثبت أن هذا كله إما كان بقادر عالم قد دبرهم . ثم لما ثبت

حدث العالم بما وصفنا ثبت أن ما مُحدثاً ، إذ الحدث لا يكون إلا مُحدثاً . فدل ما وصفنا من عجز العالم أنها بقادر ثبت ، وما فيها من الصعقة دل على أن ما صانعاً ، وما فيها من التعجز دل على أن ما مُغيراً ، وما فيها من التدبير دل على أن ما مُدبِّراً ، وما فيها من الحاجة دل على أن ما قَيِّماً ، وقد قال الله تعالى : " وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون " ^{٣٣} . ولأنا نرى الشيء لم يكن ثم كان فلا يخلو أنه كان بنفسه أو بغيره أو بنفسه وبغيره أولاً بنفسه ولا بغيره . ثم لم يجوز أن يكون بنفسه ، لأنه لو كان بنفسه لم يكن وقت أولى به من وقت ^{٣٤} . فيجب أن يكون قديماً وقد ظهر حدثه فبطل هذا / المعنى . ولئن جاز أن يكون بنفسه لكان مُحدث نفسه ^{٣٥} ولا يجوز أن يكون مُحدث نفسه ^{٣٦} ، لأن المدوم لا شيء ^{٣٧} فلا يجوز أن يُحدث شيئاً ولا يجوز أن يكون آله ولا بغيره ، لأن ذلك يوجب نفيه ، ولا بطل أن يكون بنفسه كان أولاً بنفسه ولا بغيره ثبت أنه بغيره حدث وأن غيره مُحدثه ، والله اعلم .

٣٢	في الأصل : يقدر
٣٣	سورة الدَّارَات ٥١ آية ٢٠ - ٢١
٣٤	قال التبريدى في كتاب التوحيد ، ص ١٧ : " (الدليل) الثاني (على أن للعالم عدداً) أن العالم لو كان بنفسه لم يكن وقتاً أحق به وقت ، ولا حال أولى به من حال ، ولا صفة أليق به من صفة ، وإذا كان على أوقات وأحوال وصفات مختلفة ثبت أنه لم يكن به " ^{٣٥}
٣٥	في الأصل : نفسه عدته
٣٦	في الأصل : عدته
٣٧	في الأصل : ولا شيء

التوفيق

القول في إثبات حدث العالم وأن لها مُحدثًا

ثم الدليل على حدث العالم ما فيها من آثار الحدث من التفريق والاجتماع الذي يدل على أن لها جامها^{٢٣} ومفوقا^{٢٤} ، إذ لو كانت بنفسها^{٢٥} لكانت كلها متفرقة أو مجتمعة ، فلما ثبت فيها الأمران جميعاً علم أنها إنما كانت كذلك بمُحدث لها دورها على ما يشاء من تفريق واجتماع . ولأنه لا لم يكن كتاب في الشاهد إلا بكتابتها ولا بناء إلا باني فكذلك ما وصفنا من أمر اجتماع والتفريق ، إنه لا يكون إلا بجامع ومفروق . ولما لا تخلو^{٢٦} الأجسام عن الأعراض من نحو السكون والحركة وغير ذلك مما هو حدث لا يتبقى . فلما لم يتوهم خروج الأجسام وخلوها^{٢٧} عن الأعراض التي هي حدث كان^{٢٨} الذي لا يسبق الحدث حدث مثله . ولما لم ير^{٢٩} في العالم إلا عاجز ضعيف محتاج يغلب ويقتصر ويتغير وتزداد وينقص / ويحدث وينفي^{٣٠} ، وبخاصة هذا البشر الذي هو المقصود وما سواه^{٣١} ب شيء وهو بهذه الصفة^{٣٢} لا يقدر أن يحدث^{٣٣} مثل نفسه أو يزيد في بعض

٢٣	في الأصل : جامع
٢٤	في الأصل : مفروق
٢٥	في الأصل : نفسها
٢٦	هكذا في الشرح ورقة ٢٨ ب . وفي الأصل : لم تخلو
٢٧	في الأصل : وخلوها
٢٨	في الأصل : وكان
٢٩	في الأصل : لم يرى
٣٠	في الأصل : ينفي
٣١...٣٢	في الأصل : ولا يقدر أن يحدث

ويكون كما هو ، مُتَعَالٍ عن الأشياء والأمثال وهو في ذاته وسفاته لا يشبه الخلقين في ذاتهم وصفاتهم ، لا يحيط به الأوهام ولا يدركه الأفهام^{٣٤} إذ الذي يتصور في الأوهام هو الذي يتصور في الأفهام ، "ليس كمثل شيء وهو السميع البصير"^{٣٥} . ثم ما سواه جل وتعالى تحت قدرته وقضائه ومشيته ، خلقهم على ما علم وحجزي^{٣٦} عليهم قضاءه ونفذ فيه حكمه ومشيته ، إذ علم ما يكون في سابق علمه فشاء وقضى أن يكون ما علم فكان ما قضى^{٣٧} . يقول ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون^{٣٨} . ثم الإيمان هو التصديق بالله وتباعدت الرسل من عنده على ما سلف من بيان الاعتقاد . وذلك كله تأويل كاملة الإخلاص لا اله إلا الله محمد رسول الله . إذ التصديق بمرسالة محمد عليه السلام على الأخلاق تصديق بجميع الرسل والكتب وما يجب أن يؤمن به ، لأنه صلى الله عليه وسلم^{٣٩} / جاء بتصديق الرسل والكتب من جهة الدين^{٤٠} قال الله جل ثناؤه : "شرح لكم من الدين ما وصى به نوحاً"^{٤١} الآية ، وبالله

١٤	الوهم مخبرك القوى يعني هوى النفس ، فهو ضد الفهم كالقوى ضد العقل ، وهو يذاع العقل والوهم يذاع الفهم ، الوهم راجع إلى القوى على الماثل والفهم راجع إلى العقل . انظر : الشرح رآى شرح جمل اصول الدين) ورقة ٢٣ ب
١٥	سورة الشورى ٤٢ / آية ١١
١٦	في الأصل : حراً
١٧	في الأصل : قضا
١٨	يشير إلى الآية ، انظر : سورة الأنبياء ٢١ آية ٢٣
١٩	التأويل بمعنى الاظهار والقصد . انظر الشرح ، ورقة ٣٠ ب
٢٠	ليست في الأصل
٢١	من جهة الدين أى من جهة التوحيد والمعرفة والإيمان والاسلام ، انظر : الشرح ، ورقة ٣٣ أ
٢٢	سورة الشورى ٤٢ / آية ١٣

تلك الخواص الخمس التي^٨ وصفنا ، فحكمته حكمها ، فمفكر الأبحار كمفكر
 / السمع من^٩ العيان . غير أن الغير قد يكون صدقا وقد يكون كذبا ،
 ولا يوقف على صدقه إلا بدليل . ثم العقل به يدرك حقائق العيان والأبحار
 وحكمهما^{١٠} فمن أنكر ذى حق ينكرى العيان والأبحار على ما وصفنا ، والله
 اعلم .

نورد^{١١} الاعتقاد في الجملة أنها على ثلاثة أقسام : واجب في العقل وممكن
 وممتنع . فالواجب نحو معرفة المنعم والشكرا له . والمتنع نحو الجهل بالسمع
 والكفر به . والممكن نحو مقادير شرائع الدين كتقدير الصلوات والركوة . ثم
 الممكن لما لم يكن في العقل كفاية في صرف الممكن إلى الواجب أو إلى المتنع
 أبحاث ، الحاجة إلى رسول عن من يعلم حقائق الأشياء لبيان ذلك ويصرفه إلى
 حق من الواجب والمتنع . ثم معلوم أن الرسل جاءت^{١٢} بالبراهين النيرة
 والآيات المعجزة التي دللت على صدقهم وعصمتهم بتأكيد ما في العقل إنجابه
 وتحقيق نفي ما في العقل إستناعه وبيان ما في العقل إمكانه . لأن حجج الله لا
 تتناقض ، وقد قال الله تعالى : «ولو كان من عند غير الله لوجدنا فيه اختلافًا
 كثيرًا»^{١٣}

ب
 ثم الأصل في الذي يجب إعتقاده / من الصواب أن الله تعالى واحد موصوف
 بجميع ما وصف به نفسه في الأول ، على التحقيق دون التعطيل ، وهو كما كان

٨	في الأصل : الذي
٩	كلمة "من" ليست في الأصل
١٠	في الأصل : وحكمها
١١	في الأصل : نور
١٢	في الأصل : إذا جاءت
١٣	سورة النساء ٤٠ / آية ٨٢

ثم الأصل في المعلوم أنها لو كانت كلها ظاهرة جليلة لم يكن جهل بته ، ولو
 كانت / كلها مستورة خفية لم يكن علم بته . ولا تحقق العلم والجهل جميعا في
 العالم ثبت أن منها ظاهر جلي ومنها باطن خفي . ثم معلوم أن الخفي لا يدرك
 باخفي . لأنه مثله فيحتاج إلى آخر إلى مالا نهاية له . فثبت أن الخفي يدرك بالجلي .
 ثم الأصل في الأسباب التي بها يوصل إلى العلم أنها هي العيان^{١٤} والغير
 والعقل^{١٥} . والعيان يدرك بالخواص الخمس . تترك المذاقات بالشم والأذنين
 بالأنف والرائ بالبصر والمشوس باليد وخوها . ولا يقع الاختلاف فيما يدرك
 بالخواص من العيان من أهل الطوائف السليمة والعقول الصحيحة . ومن أنكر
 ذى بحر ولا يناظر^{١٦} لأنه لا يحقق كون نفسه أنه إنسان وأن له عقلا ولا إنكاره
 ولا إفراده . ولا يحقق ذلك أيضا من غيره . فلا يحقق حقا ولا باطلا . والمناظرة
 إنما جمعت لظهور الغير من الباطل . فإذا كان عدده أن لا يتحقق ذلك فلا معنى
 لمناظرته . وعلى ذلك أمر السمع : إن الغير يدرك بالسمع ، وهو حاسة من

- ٤ العيان يعني مشاهدة الخواص السليمة
- ٥ قال الإمام الماتريدي في كتاب التوحيد : "ثم السبل التي يوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء العيان والأخبار والنظر" . انظر ص ٧ . يستعمل الماتريدي كلمة العيان بمعنى المشاهدة في كتاب التوحيد كما يستعملها المؤلف ولعل المؤلف أبأ سلسة كان متأثرا بالماتريدي في ترجيح هذه الكلمة على غيرها
- ٦ في الأصل : الأبايح . ونحب أن تكون هذه الكلمة "الأرايح" كما ذكرها إقبالاني في كتاب التوحيد ص ٩ : "وحاسة الشم تدرك بها الأرايح" . انظر أيضا : الماتريدي ، كتاب التوحيد ، ص ٧ ، الصابوني ، البداية . ص ١٧ ، التفارقي ، شرح العقائد ، ص ٢٥

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الفقيه أبو سلمة محمد بن محمد رضي الله عنه وعن والده وعن جميع المسلمين^١ . الحمد لاستحقاق الحمد قبل عبادته كما تعب وترضى^٢ . والصلاة على خير البرية بعدد ما ذكر وما يذكر أبدا كما هو أهله ، وعلى آله وعلى جميع الأنبياء والمرسلين وعباد الله الصالحين . ونسأله التوفيق والمعونة على ما تقر بنا إليه والمعصية عن الزلل والمعصية ، إنه على ما يشاء قدير

القول في جمل من أصول الدين

سألت — أكرمك الله بالتقوى — أن اكتب لك أصول الدين مختصرا جامعا . وأرسم لك أحكامه^٣ رسعا موجزا . فاعلم أن أصول الدين وأحكامه اعتقاد العنوايب وأداء الواجب واجتناب المعاصي . ثم لا يوصل إلى القيام بذلك إلا بالعمل . فعمار العلم أول فرض يلزم العباد . إذ لا يوصل إلى اعتقاد العنوايب وأداء ما عليهم من الواجب والاجتناب من المعاصي إلا به .

-
- ١ في الأصل : وطيع المسلمين
٢ في الأصل : نرضا
٣ في الأصل : لأحكامه

المعلوم أن الاختلاف في التحقيق على نسبية واحدة صعب جداً ، فكل من قام بالتحقيق يعرف تلك الصعوبة . بل النص مكتوب بخط عروان عديم الترتيب صعب القراءة . وفي النص أخطاء كثيرة ، ولعل الناسخ أخطأ في نسخ النص . وقد اجتهدت قدر الطاقة في تصويب أخطاء النص وإتمام العبارات الناقصة مستفيداً من الشرح .

وهكذا فإني أرجو أن أكون قد وفقت إلى استخلاص نص محقق معتمد لكتاب جمل أصول الدين لأبي سلمة السمرقندي . وبهذا أرجو أيضاً أن أكون قد أدبت خدمة متواضعة لفرقة الماتريدية ومعرفة أصولها . ونسأل الله أن يوفقنا إلى هذا الغال ويعصمنا عن الزلل ويثبتنا على الصراط المستقيم .

بروسه ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م . احمد صائم قلاووز

مقدمة التحقيق

١ . المؤلف

هو أحد علماء الحنفية ومكلمى الماتريدية بسمرقند . واسمه محمد بن محمد . وكنيته أبو سلمة . نحن لا نعرف الشيء الكثير عن حياته ، ولا نعرف تاريخ ولادته ووفاته . ولعله عاش في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري ، وتوفي في القرن نفسه . لم نرى مؤلفو طبقات الحنفية بترجمة حياته ، ولم يذكرها أكثر من سطر أو سطرين . إلا أن أبا المعين السفي أورد ذكره في تبصرة الأدلة ورقة ١١٨ أوعده في علماء الحنفية الذين يرون أن التكوين غير المكون . إنفتحت المراجع على أنه تعلم الفقه وعلم الكلام على أساتذه أبي أحمد نصر بن أحمد البياضي تلميذ الإمام أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي ، ومن الممكن أن أبا سلمة قد تأثر بأراء الماتريدي بواسطة أساتذه الفار ذكره .

٢ . كتابه

لم يذكر مؤلفو الطبقات من الكتب للمؤلف سوى جعل أصول الدين ، ولهذا الكتاب نسخة وحيدة مسجلة تحت رقم ١٦٤٨/١ بقسم شهيد على باشا من المكتبة الإسلامية بآسطنبول . هذه النسخة ناقصة الأوراق من وسطها ، ونمت نسخها في الخامس من ذي الحجة عام ٦٧٧ هـ . وتقع في ١٦ ورقة . وفي كل صفحة ١٥ سطرا . وتشمل الكتابة مامسحته (١٦٥ × ١٢١ مم) من كل صفحة . وفي المجموعة المرقمة نفسها شرح جزئي على النص المؤلف مجهول . واعتمدت في تحقيق النص على هذه النسخة الوحيدة والشرح المذكور . ومن

٣٢	القول في الامامة
٣٥	القول في الوقف في القرآن
٣٦	القول في متغابه القرآن
٣٨	القول في المدوم
٣٩	المراجع
٤٣	فهرس الآيات القرآنية
٤٤	فهرس الأحاديث
٤٥	فهرس الأسماء والفرق والمثل والمصطلحات والكلمات

فهرس الكتاب

الصفحة

الموضوع

٥	مقدمة التحقيق
٧	مقدمة المؤلف
٧	القول في حل من أصول الدين
١١	القول في إثبات حدث العالم وأن كل مُحدثًا
١٣	القول في إثبات التوحيد
١٤	القول في إثبات الصفات
١٤	القول في معرفة الوجودانية
١٥	القول في معرفة صفاته
١٨	القول في التكوين أنه غير المكون
١٩	القول في نفي المكان
١٩	القول في القرآن
١٩	القول في إخال والكذب
٢٠	القول في القدر
٢٣	القول في الأصلح
٢٥	القول في الاستطاعة
٢٦	القول في الإيمان والمعرفة
٢٨	القول في الأمر والنهي والوعد والوعيد
٣١	القول في الرؤية
٣١	القول في الرسالة